

Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei

Sökefeld, Martin (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Sökefeld, M. (Hrsg.). (2004). *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei* (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839402290>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Martin Sökefeld (Hg.)

Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz

Neue Perspektiven auf
Einwanderer aus der Türkei

Martin Sökefeld (Hg.)
Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz

Martin Sökefeld (Hg.)

Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz

Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei

[transcript]

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

*Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de*



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 transcript Verlag, Bielefeld
Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Martin Sökefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-229-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

INHALT

Danksagungen	7
MARTIN SÖKEFELD Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland	9
UMUT EREL Paradigmen kultureller Differenz und Hybridität	35
PATRICIA BAQUERO TORRES Geschlecht und Kultur im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs am Beispiel der Interkulturellen Pädagogik und Sozialpädagogik	53
TILMAN LANZ Postkoloniale Subjekte: Moderne und Tradition unter anatolischen Schwaben	73
FATIMA EL-TAYEB Kanak Attak! HipHop und (Anti-)Identitätsmodelle der „Zweiten Generation“	95
CHRISTINE KÖHL Interkulturelle Kulturarbeit	111
NIKOLA TIETZE Muslimische Selbstbeschreibungen unter jungen Männern: Differenzkonstruktionen und die Forderung nach Respekt	123
LEVENT SOYSAL Diversität der Erfahrung, Erfahrung von Diversität: Jugendkultur türkischer Migranten in Berlin	139

MARTIN SÖKEFELD

Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationaldiskurs
zu entkommen: Aleviten in Deutschland und „Hürriyet“

163

Die Autorinnen und Autoren

181

DANKSAGUNG

Die Beiträge zu diesem Band sind aus einer Vortragsreihe entstanden, die im Sommersemester 2002 vom Institut für Ethnologie der Universität Hamburg gemeinsam mit der Körper-Stiftung veranstaltet wurde und im Rahmen des ‚Allgemeinen Vorlesungswesens‘ der Universität stattfand. Ich möchte dem Deutsch-Türkischen Dialog der Körper-Stiftung, insbesondere Aydan Özoğuz und Oya Abalı, für die gute Zusammenarbeit danken. Auch der Universität Hamburg danke ich für die finanzielle Unterstützung des Vorhabens. Schließlich bin ich Rahel Wille zu Dank verpflichtet, die bei der Erstellung des druckfertigen Typoskripts tatkräftige Hilfe geleistet hat.

Hamburg, im Mai 2004

Martin Sökefeld

DAS PARADIGMA KULTURELLER DIFFERENZ: ZUR FORSCHUNG UND DISKUSSION ÜBER MIGRANTEN AUS DER TÜRKEI IN DEUTSCHLAND

Martin Sökefeld

Einleitung

Vor über vierzig Jahren begann die Migration von Arbeitern aus der Türkei nach Deutschland. Einwanderung, nicht nur aus der Türkei, ist für die Nachkriegsgeschichte Deutschlands zu einem so wichtigen Faktor geworden, dass damit zusammenhängende Fragen schon mehrfach zu entscheidenden Wahlkampfthemen wurden. Deutschland, so wie es sich heute darstellt, ist ohne Einwanderung nicht denkbar. Fast ebenso lang, wie es Einwanderung nach Deutschland gibt, wurden Einwanderer in Deutschland zu Objekten der Forschung gemacht. Unzählige Artikel und Bücher zum Thema wurden verfasst; es ist kaum möglich, einen umfassenden Überblick über diese Literatur zu gewinnen. Ich spreche hier mit Absicht von Einwanderern als Forschungs*objekten*. Den Kultur- und Sozialwissenschaften ist zu Eigen, dass sie ihre Forschungsobjekte nicht einfach vorfinden, sondern dass sie diese, vor allem durch Kategorisierungen und begriffliche Zurüstung, erst herstellen. Diese Eigenschaft teilt die Sozialwissenschaft mit allen anderen Formen gesellschaftlicher Praxis, die durch spezifische Deutungen die Welt in bestimmter Weise erfahrbar machen. Diese Eigenschaft teilt die Sozialwissenschaft auch mit der Politik.

Einwanderer werden in der Wissenschaft und in der Politik zu Objekten gemacht. Pierre Bourdieu (1993) fordert in seiner Konzeption einer kritischen und selbstreflexiven Sozialwissenschaft, dass die Objektivierung des Forschungsgegenstandes selbst objektiviert werden muss. Das heißt, es muss untersucht werden, auf welche Art die Wissenschaft ihre Gegenstände zu Objekten macht. Dazu möchte ich einen Beitrag leisten – und ich werde argumentieren, dass die Formen der Vergegenständlichung von Einwanderern in Wissenschaft und Politik bestimmte Parallelen aufweisen. Natürlich betrachten weder alle Wissenschaftler noch alle Politiker Einwanderer gleich, aber es gibt eine dominante Form der Vergegenständlichung von Einwanderern, die

Politik und Wissenschaft teilen. Hierbei werden Einwanderer in erster Linie als *Fremde* vorgestellt, und diese Fremdheit ist *kulturell* bestimmt. Nach dieser Lesart macht ihre kulturelle Fremdheit die „Integration“ von Einwanderern in die Gesellschaft in Deutschland schwierig oder gar unmöglich. Weil sie Fremde sind, sind Einwanderer ein Problem. Diese Zuschreibung kultureller Fremdheit trifft vor allem Einwanderer aus der Türkei. Paradigmatisch drückt dies Mertins aus, wenn er schreibt: „[D]as Gastarbeiterproblem [erfährt] eine gefährliche Zuspitzung durch die oft vollzogene Reduzierung auf das ‚Türkenproblem‘, d.h. auf die zahlenmäßig größte, immer noch zunehmende, nach kulturellen Traditionen, Verhaltensweisen, Lebensformen usw. jedoch am stärksten von dem Aufnahmeland differierende Nationalitätengruppe aus den mediterranen Herkunftsländern der Arbeitsmigration“ (1983: 47).¹ Migranten aus der Türkei sind aus dieser Perspektive „doppelt fremd“, weil sie nicht nur aus einem anderen Land stammen, sondern auch noch einer anderen Religion angehören, dem Islam. Der Islam bildet dabei die Schranke, die ein Überwinden von Fremdheit und Anderssein unmöglich macht. Im „Leitkulturkonzept“ der CDU, das ja ein Leitbild für die Integration sein sollte, lesen wir, dass zur deutschen Leitkultur neben der Sprache und der freiheitlich-demokratischen Grundordnung auch die „Werte des christlichen Abendlandes“ gehören (CDU 2000). Ein Einwanderer aus der Türkei in Deutschland mag Deutsch perfekt beherrschen und sich zum Grundgesetz bekennen – als Muslim wird er trotzdem nicht dazu gehören, sondern immer ein Anderer, ein Fremder bleiben. Integration ausgeschlossen – was auch immer man sich im Einzelnen konkret unter „Integration“ vorstellen mag.²

In meinem Beitrag stelle ich die These auf, dass die „Integration“ von Einwanderern in Deutschland schon an der Zuschreibung von Fremdheit scheitert und dass diese Zuschreibung vor allem mit dem Konzept „Kultur“ arbeitet. Die Zuschreibung von Fremdheit findet sich nicht nur in Parteiprogrammen und Stammtischreden, sondern auch in wissenschaftlichen Publikationen. Damit werde ich mich im Hauptteil des Beitrages beschäftigen. Zunächst möchte ich aber einen kurzen Überblick über die Geschichte der Einwanderung aus der Türkei seit dem Abschluss des Anwerbeabkommens von 1961 geben.

-
- 1 Man beachte, dass in diesem Zitat zwar das „Türkenproblem“ in Anführungsstrichen steht, das „Gastarbeiterproblem“ jedoch nicht. Einwanderung wird auch in zahlreichen wissenschaftlichen Texten von vornherein als „Problem“ auf den Begriff gebracht.
 - 2 Dies wird etwa in der vielbeachteten Rede deutlich, die Bundespräsident Rau im Mai 2000 zum Thema Integration hielt. Diese Rede verwendet so durchgehend eine Opposition von „uns“ (den Deutschen) und „den anderen“ (den Migranten), dass schon ihre Sprache das explizite Ziel der Integration negiert (vgl. Laviziano et al. 2001). Zur Diskussion verschiedener Konzepte von „Integration“ siehe Bauböck 2001a.

Gastarbeiter – Ausländer – Zuwanderer

Alles, was mit Ausländern und Einwanderern zu tun hat, wird in Deutschland seit Jahrzehnten so sehr unter dem Titel des „Problems“ abgehandelt, dass man gar nicht oft genug betonen kann, dass Einwanderer ursprünglich nicht als Problem kamen, sondern als *Lösung* eines Problems. Aber es gab von Anfang an Differenzierungen. Der Wirtschaftsboom im Nachkriegsdeutschland hatte, heute unvorstellbar, Arbeitskräfte knapp werden lassen.³ Schon 1955 kam daher das erste Anwerbeabkommen für ausländische Arbeitnehmer mit Italien zustande und im Oktober 1961 wurde die deutsch-türkische Vereinbarung unterzeichnet.⁴ In ihrem Beitrag über die Anwerbeabkommen weist Mathilde Jamin (1999) nach, dass die Bundesbehörden der Anwerbung türkischer Arbeitskräfte eher skeptisch gegenüberstanden. Eigentlich sollten nur Arbeiter aus europäischen Ländern nach Deutschland kommen – und die Türkei wurde damals eindeutig nicht zu Europa gezählt. In der Türkei selbst bestand großes Interesse an der Entsendung von Arbeitern nach Deutschland, denn die türkische Regierung versprach sich davon einen Schub für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes. Von deutscher Seite waren es eher außenpolitische Überlegungen und der Status der Türkei als wichtiger NATO-Partner, die schließlich zum Abschluss des Anwerbeabkommens führten.

Für die Arbeitsmigration aus der Türkei galten andere Bedingungen als etwa für Italiener oder Spanier. Erstens wurde der Aufenthalt der türkischen Arbeiter mit der Begründung, es dürfe keine Dauerbeschäftigung und keine Einwanderung von Türken nach Deutschland geben, strikt auf zwei Jahre begrenzt. Zweitens wurden medizinische Untersuchungen der Ausreisewilligen aus der Türkei im Gegensatz zu Migranten aus anderen Ländern mit dem „seuchenhygienischen“ Schutz der deutschen Bevölkerung begründet, und drittens wurde jeglicher Familiennachzug ausgeschlossen (Jamin 1999: 149). Im Unterschied dazu wurde in den entsprechenden Verträgen mit anderen Ländern auf die Möglichkeit des Familiennachzugs ausdrücklich hingewiesen. Die ursprünglichen Grundsätze der Vereinbarung blieben nicht lange bestehen – nicht etwa, weil sich die Bundesbehörden eines Besseren besonnen hätten, sondern weil deutsche Arbeitgeber entsprechende Forderungen stellten, um gut eingearbeitete Arbeiter nicht nach kurzer Zeit wieder zu verlieren. In der Neufassung des Abkommens mit der Türkei vom 30. September 1964 wurde die spezifische Diskriminierung türkischer Arbeitsmigranten aufgehoben.

-
- 3 Dabei sind starke regionale Unterschiede zu beachten: Als im Jahr 1955 die Anwerbung aus Italien begann, gab es immerhin noch eine Arbeitslosenquote von 5,1 % in Deutschland. In Baden-Württemberg, wohin die ersten Italiener kamen, sank sie aber bis auf 1,1 % (Pagenstecher 1994: 33).
 - 4 Zur Praxis der Anwerbung und Auswahl der Arbeitnehmer siehe Reeg 1990. Einen guten Überblick über die Anwerbejahre liefert Herbert 1986.

Im ersten Jahr nach Beginn der Anwerbung, 1962, reisten 15.269 Arbeiter aus der Türkei nach Deutschland ein.⁵ Ihren zahlenmäßigen Höhepunkt erreichte die Arbeitsimmigration im Jahr 1970 mit 123.626 Einreisen. Als im November 1973 aufgrund der Wirtschafts- und Arbeitslosenkrise in Deutschland der Anwerbestopp verhängt wurde, waren insgesamt 866.677 Menschen als Arbeitskräfte aus der Türkei eingereist. Der Wunsch nach Auswanderung war sehr groß: Fast viermal mehr Interessenten als schließlich nach Deutschland vermittelt werden konnten, hatten sich bei den türkischen Arbeitsämtern gemeldet (Eyrilmaz 1998: 104). Insgesamt lebten 1973 910.525 Türken in der Bundesrepublik.

Im allgemeinen Sprachgebrauch wurden die Arbeitsimmigranten als „Gastarbeiter“ bezeichnet. Auf die Paradoxie des Begriffs ist verschiedentlich hingewiesen worden (lässt man Gäste für sich arbeiten?), aber es musste eben ein Wort gefunden werden, dass den unseligen „Fremdarbeiter“ ersetzen konnte (Thränhardt 1984: 115, Wilpert 1984: 306). Immerhin transportierte die Bezeichnung die intendierte Temporalität des Phänomens: Gäste bleiben nicht für immer. Als sie dann, auch entgegen ihrer eigenen Erwartungen, doch blieben, wurden aus „Gastarbeitern“ nicht etwa Einwanderer sondern „Ausländer“. Aus den Arbeiterwohnheimen draußen vor den Städten, abseits des gesellschaftlichen Lebens der Bundesrepublik, zogen sie in Einfachwohnungen in sozial benachteiligten Stadtteilen, dorthin, wo Mieten halbwegs erschwinglich waren. Diese Phase der Niederlassung (Pagenstecher 1994) war auch dadurch gekennzeichnet, dass nun auch mehr Frauen aus der Türkei nach Deutschland kamen.

Als im Jahr 1973 mehr als 900.000 Türken in Deutschland lebten, hatten sie den zweifelhaften Erfolg, erstmals mit einer Titelgeschichte des „Spiegel“ bedacht zu werden. „Gettos in Deutschland – Eine Million Türken“ lautete die Schlagzeile („Der Spiegel“, Nr. 31, 30. Juli 1973). Im Heft begann der Text mit der Überschrift: „Die Türken kommen – rette sich, wer kann“ und begründete damit die Tradition des Magazins, durchaus kritische Passagen zur sozialen Benachteiligung der Migranten mit einem rassistischen Titel zu verdecken, der Angst vor „Überfremdung“ schürt.

Der Anwerbestopp kennzeichnet den Beginn der Strategie der Abschottung gegen Neueinwanderung, aber er brachte nicht das erwünschte Ende der Einwanderung. Weil man als Arbeiter in Zukunft nicht mehr neu nach Deutschland einreisen konnte, musste man eben gleich da bleiben. Für viele Arbeitsimmigranten wurde nun klar, dass ihr Aufenthalt in Deutschland nicht so befristet sein würde, wie ursprünglich gedacht. Viele holten nun ihre Familienangehörigen nach. Einen besonderen, unbeabsichtigter Anreiz für die Familienzusammenführung gab die Bundesregierung auch dadurch, dass 1975 das Kindergeld für Kinder, die nicht in Deutschland lebten, reduziert wurde (Mehrländer 1984: 95). Verschiedene administrative Maßnahmen sollten die Einreise nach und das Leben in Deutschland erschweren. So durften Angehö-

5 Diese und die folgenden Zahlen sind Yamin 1999 entnommen.

rige, die nach dem 1. Dezember 1974 eingereist waren, zunächst grundsätzlich nicht mehr arbeiten (Pagenstecher 1994: 48).

Ende der 1970er Jahre bekam die Einwanderung aus der Türkei ein neues Gesicht, denn in Folge der politischen Situation in der Türkei, die durch eine massive Polarisierung zwischen extremen Rechten und radikalen Linken sowie durch wachsende staatliche Repression geprägt war, kamen nun erstmals in großem Umfang (linke) politische Flüchtlinge. Ein Teil dieser politisch motivierten Migration war im Familiennachzug „versteckt“, denn viele in Deutschland arbeitende Eltern fürchteten, dass ihre politisch aktiven Kinder in der Türkei Schwierigkeiten bekommen würden und holten sie ins Land. War in den Jahren zuvor die türkische Bevölkerung in Deutschland nur um jeweils wenige zehntausend pro Jahr gestiegen, so wuchs sie von 1978 bis 1981 um fast 400.000 an. Allein von 1979 bis 1980, im unmittelbaren zeitlichen Umfeld des türkischen Militärputsches vom 12. September 1980 stieg die türkische Bevölkerung in Deutschland um 200.000.⁶ Mit den politischen Flüchtlingen waren erneut Menschen aus der Türkei gekommen, die eher auf einige Jahre des Exils als auf dauerhaftes Leben in Deutschland eingestellt waren.

Seit Beginn der 1980er Jahre wurde die „Ausländerpolitik“ zu einem beherrschenden Thema der bundesdeutschen Wahlkämpfe (Meier-Braun 1988: 18ff.). Zunächst ging es dabei um die Forderung, die „Gastarbeiter“ sollten in ihre Herkunftsländer zurückkehren. Das Recht auf Familiennachzug wurde bereits 1981 beschränkt.⁷ Tatsächlich sank die Zahl der Türken in Deutschland nach dem Regierungswechsel von 1982, den damit verbundenen Rückkehrprämien und dem anschwellenden Anti-Ausländerdiskurs: Hatte es 1982 noch 1.580.671 Türken in Deutschland gegeben, so waren es 1985 nur noch 1.401.932.⁸ In diesen Jahren ereigneten sich auch die ersten Gewalttaten gegen Türken in Deutschland: 1985 wurden in Hamburg Mehmet Kaynakçı und Ramazan Avcı von Skinheads ermordet. Bereits 1982 hatte sich aus Protest gegen den wachsenden Rassismus in Hamburg eine junge Türkin selbst verbrannt. 1988 verübten Skinheads in Schwandorf/Bayern den ersten Brandanschlag auf ein überwiegend von Türken bewohntes Haus. Vier Menschen kamen dabei ums Leben.

Seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre stieg die Zahl der türkischen Staatsbürger in Deutschland wieder. Ein wichtiger Faktor war nun der Krieg zwischen der PKK und der türkischen Armee im Osten Anatoliens. Vor allem kamen nun Kurden als politische Flüchtlinge. Etwa gleichzeitig schwenkte der Abschottungsdiskurs der deutschen Ausländerpolitik von der Forderung nach

6 Vgl. EFMS 1997, Tabelle 2.1.4. Ein Teil des Wachstums der türkischen Bevölkerung in Deutschland geht nicht auf neue Einreisen sondern auf in Deutschland geborene Kinder zurück.

7 Nur noch Kinder unter sechzehn Jahren durften zu ihren Eltern nach Deutschland kommen. Auch der Nachzug für Ehepartner wurde erschwert: Nur wer mindestens acht Jahre legal in Deutschland lebte, durfte seinen Ehepartner nachholen, und auch das erst nach drei Jahren Wartezeit.

8 EFMS 1997, Tab. 1.2.1.

Rückkehr zur Rhetorik des Asylmissbrauchs um. Die Welle rassistischer Gewalt, die sich in der ersten Hälfte der 90er Jahre in Anschlägen gegen Wohnhäuser und Flüchtlingsunterkünfte äußerte, ist noch gut in Erinnerung. Sie wurde als weitere Legitimation für den dominanten „das-Boot-ist-voll“-Diskurs benutzt.

Die Rhetorik der Ausländerpolitik diente auch der Abschottung gegen die Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit in Deutschland: Das Land ist kein Einwanderungsland, mögen auch noch so viele Einwanderer in Deutschland leben. Erst neuer Druck aus Unternehmen und Wirtschaftsverbänden bewirkte hier einen graduellen Wandel: Der kurzfristige Internetboom und die damit zusammenhängende Furcht vor einem Mangel an qualifizierten Arbeitskräften machte Ende der 1990er Jahre die Debatte über weitere Einwanderung für kurze Zeit wieder salonfähig. Eine Anerkennung der Einwanderungsrealität zeigt sich auch in der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000, das erstmals von einem allein auf Abstammung basierenden Nationsverständnis abrückte und Elemente des Jus Soli aufnahm. Die Verkürzung der Fristen für eine Einbürgerung sollte den Einwandern erleichtern, zu vollgültigen Staatsbürgern in Deutschland zu werden. Die politische Debatte zum Thema hält an. Dass es so etwas wie Einwanderung in Deutschland gibt, wird jetzt überwiegend anerkannt (auch die CDU/CSU spricht nun nur noch davon, dass Deutschland kein „klassisches“ Einwanderungsland sei), gleichzeitig versucht man, alte Positionen zu bewahren.⁹ Das drückt sich auch darin aus, dass nun in der politischen Diskussion durchgängig von „Zuwanderung“ anstatt von „Einwanderung“ die Rede ist. Der Griff zu einer neuen Vokabel versucht den Anschein zu wahren, als ginge es nach wie vor um etwas anderes als um die längst stattgefundene Einwanderung.

Die Geschichte der bundesrepublikanischen Politik gegenüber Einwanderern lässt sich kurz und bündig mit den drei Bezeichnungen für Einwanderer in Deutschland fassen: Gastarbeiter – Ausländer – Zuwanderer. Im Wandel der Begrifflichkeit drückt sich ein Wandel der öffentlichen Einstellung aus, der aber nie so weit ging, anzuerkennen, dass es um Einwanderer geht, die zum Leben in Deutschland selbstverständlich dazugehören. Einwanderer werden in Deutschland nach wie vor als „Fremde“ kategorisiert – auch wenn sie seit vierzig Jahren in Deutschland leben, auch wenn sie hier geboren sind.

9 Joppke (1999: 62f.) betont zu Recht, dass die Rede, Deutschland sei kein Einwanderungsland, eine normative Aussage ist, die auf ein bestimmtes Nationsverständnis verweist.

Einwanderer als Objekte der Forschung

Ich habe im letzten Kapitel gezeigt, dass aus der Arbeitsimmigration sehr schnell ein „Problem“ in Deutschland wurde, nachdem sie ursprünglich die Lösung eines Problems hatte bewirken sollen. Speziell die Arbeitsimmigration aus der Türkei wurde von Anfang an problematisiert – so sehr, dass die deutsche Regierung sie ursprünglich gar nicht wollte. In politischen Debatten, im Mediendiskurs¹⁰ und in der öffentlichen Meinung erschienen Migranten aus der Türkei schon bald als „Problem“. Das gleiche gilt für die Wissenschaft: Auch sie betrachtete Einwanderer von Anfang an überwiegend als ein „Problem“. Diese Einschätzung trifft auf verschiedene Disziplinen zu, etwa auf die Pädagogik, die Sozialpsychologie und die Soziologie. Die Pädagogik als unmittelbar praxisgeleitete und praxisleitende Disziplin beschrieb Einwanderer als defizitäre Wesen, denen mit spezifischen Maßnahmen geholfen werden musste. Hamburger et al. (1984: 33) zufolge trugen die Maßnahmen der Ausländerpädagogik dazu bei, „dass Situation und Status der Ausländer zunehmend jener der Behinderten, Sonderschüler, Obdachlosen usw. ähneln, nämlich der der abgegrenzten und handhabbaren Randgruppe, die Gegenstand von Programmen wissenschaftlicher wie praktischer Art ist.“ Grieses Ansicht nach verhinderte die Pädagogisierung der Ausländer, dass über eine problematische Ausländerpolitik nachgedacht wurde. Sein Urteil ist ernüchternd: „Die ‚Ausländerpädagogik‘ hatte die Qualifizierung der Pädagogen, nicht der Ausländer zur Folge“ (1984: 45). Diese Haltung gilt aber eben nicht nur für die Erziehungswissenschaft. Auch die soziologische Ausländerforschung war stark „anwendungsorientiert“ (oder: „problem“-orientiert) und nahm Einwanderer „stets als soziales und politisches Problem“ wahr (Treibel 1988: 11). Entsprechend diskutierte die Soziologie seit den 1970er Jahren Einwanderung etwa unter dem Stichwort des Problems der Gettobildung. Die soziologische Problematisierung von Einwanderern gilt nicht nur für die deutsche Szene. So legte der Schweizer Soziologe Hoffmann-Nowotny schon 1973 eine auch in Deutschland viel rezipierte „Soziologie des Fremdarbeiterproblems“ vor (meine Hervorhebung). Die Sozialpsychologie schloss sich dem Reigen der Problematisierer an und beschäftigte sich vor allem mit Sozialisations- und Identitätsproblemen von Ausländern und besonders von ausländischen Jugendlichen.¹¹ Die Konsequenz der Problematisierung von Einwanderern ist vor allem eine durchgängig Vereinfachung und Pauschalisierung, stellen Hamburger et al. fest: „Keine Untersuchung, keine Pressemitteilung, kein Aufsatz ohne eine dreifache Pauschalisierung, die der Sozialisations- Ausbildungs- Integrations-probleme der Ausländer bzw. der ausländischen Jugendlichen“ (1984: 32, Hervorhebung im Original).

10 Eine frühe Untersuchung über „Gastarbeiter“ in der deutschen Presse zeigt, dass schon damals die Sensations- und Kriminalitätsberichterstattung über Einwanderer dominierte (Delgado 1972).

11 Für einen Überblick siehe Gontovos 2000: 7ff. und Polat 1997: 35ff.

Warum waren Einwanderer, Ausländer, Gastarbeiter so inhärent problematisch? Ein Erklärungsmodell begann sich seit Mitte der 1970er Jahre durchzusetzen: *Kultur*. Einwanderer, und hier nun besonders solche türkischer Herkunft, sind deshalb so problematisch, weil sie einer anderen Kultur angehören, bzw. weil *ihre* Kultur so anders ist als *unsere*. In der Pädagogik setzte sich die „Differenzhypothese“ als Erklärungsmodell gegen die „Defizithypothese“ durch. Kultur wird dabei in ein Assimilations- oder Integrationsmodell eingeordnet: Danach erfordert einerseits die Integration/Assimilation in Deutschland von den Einwanderern, dass sie ihre „Heimatkultur“ wenigstens teilweise aufgeben und dafür Elemente der „deutschen Kultur“ übernehmen. Holtbrügge drückte das in einer Studie über türkische Familien im Rheinland und Ruhrgebiet folgendermaßen aus: „Ausländische Arbeiter, aus einer Kultur kommend, deren Wertesystem zu einem großen Teil durch traditionelle und familistische Orientierung bestimmt ist, migrieren in eine Industriegesellschaft, in der andere Werte und Normen vorherrschen. Sie stehen vor dem Problem, sich in einer fremden Umwelt zurechtfinden und mit fremden Menschen interagieren zu müssen. Eine Reihe von Anpassungsleistungen wird von ihnen gefordert, durch die sie sich zwangsläufig mehr oder weniger von der Heimatkultur entfremden“ (1975: 3f.). Andererseits wurden dem Modell zufolge die Einwanderer durch ihre Herkunftskultur aber gerade daran gehindert, sich zu integrieren/assimilieren. Es kommt daher zum „Kulturkonflikt“. Das Konzept des „Kulturkonflikts“ dominiert weite Bereiche des wissenschaftlichen Diskurses über Einwanderung. Bevor ich darauf eingehen werde, möchte ich aber genauer beleuchten, welches Konzept von Kultur hier verwendet wird und wie die „türkische Kultur“ in der deutschen wissenschaftlichen Literatur über Einwanderung konstruiert wird.

Weite Teile meiner eigenen Disziplin, der Ethnologie, haben sich lange über den Kulturbegriff definiert. In den letzten Jahrzehnten ist den Ethnologen aber ein unkompliziert zu gebrauchendes Kulturkonzept weitgehend abhanden gekommen. „Kultur“ wirft in der Ethnologie heute mehr Fragen auf als sie beantwortet, Fragen vor allem nach Abgrenzungen, nach Homogenität oder Heterogenität, nach Konsens und Konflikt.

Viele Ethnologen – ich selbst eingeschlossen – verwenden „Kultur“ fast nur noch in Anführungszeichen bzw. beschränken sich auf das Adjektiv „kulturell“. Relativ unproblematisch ist in der Ethnologie heute nur ein Konzept von Kultur als *Repräsentation*, d.h. als in der Regel zu politischen Zwecken entworfenes Selbst- oder Fremdbild in Bezug auf eine Gruppe. Der Gebrauch von „Kultur“ als geteilter Bestand von gegebenen Elementen, die eine Gruppe kennzeichnen, hat sich in der Ethnologie weitgehend erledigt – zu groß ist das Bewusstsein, dass „Kultur“ von Akteuren in ihrer sozialen Praxis geschaffen wird, dass sie deswegen permanent verändert wird, Konflikten unterliegt und in der Regel nicht den Angehörigen einer Gruppe durchgängig zu Eigen ist, auch wenn genau das in Repräsentationen von Kultur behauptet wird. Man kann die gegenwärtige Debatte um Kultur in der Ethnologie und

verwandten Wissenschaften auf die Kurzformel bringen: Kultur erklärt nichts – sie muss selbst erklärt werden.

Ganz anders die Funktion des Kulturkonzeptes in der deutschen Literatur über Einwanderung seit den 1970er Jahren: Hier ist Kultur ein Begriff, der erklärt. „Probleme“ der Einwanderung gelten dann als erklärt, wenn sie auf einen Aspekt von Kultur zurückgeführt werden können. Unter Rückgriff auf Modelle der amerikanischen Kulturanthropologie wird Kultur dabei vor allem als ein Set von Normen und Werten verstanden, welches Individuen im Laufe von Prozessen der Sozialisation und Enkulturation internalisieren, und von dem diese Individuen, die damit zu der in Frage stehenden Kultur „gehören“, in ihrem Handeln geleitet werden. Verschiedene Autoren beziehen sich dabei auf Konzepte aus der us-amerikanischen *culture and personality*-Schule der 1930er und 1940er Jahre, die von einer „*modal personality*“ spricht, welche die Angehörigen einer Gruppe überwiegend kennzeichnen, und von einer „*basic personality*“, die, vom Individuum einmal erworben, kaum mehr verändert werden kann.¹² So bemerkten Schrader et. al. in ihrer Studie über die „Zweite Generation“: „Seine einmal übernommen kulturelle Rolle kann der einzelne nicht mehr abwerfen: Er ist Deutscher, Franzose, Türke oder Italiener!“ (1976: 58). Barath ergänzt: „Durch die Ethnozentriertheit der ‚*basic personality*‘ behält das Individuum auch in der neuen Umgebung Grundverhaltensmuster bei, die es in Widersprüche geraten oder zumindest als ‚Fremder‘ identifizierbar werden lassen“ (1978: 76).¹³ War bei Holtbrügge noch die Rede davon, dass Einwanderer in einem Assimilationsprozess Teile ihrer „Herkunftskultur“ quasi zwangsläufig ablegen würden, so ist Kultur per Sozialisation und Internalisierung in dieser Sicht der Dinge so stark, dass sie kaum verändert werden kann. Es gilt danach also: einmal Türke – immer Türke. Gerade Kultur wird also zum Hindernis für Integration/Assimilation erklärt – bei Türken um so mehr, als sich „ihre Kultur“ von der „unsrigen“ ja besonders unterscheidet: „Die Probleme der Integration stellen sich besonders bei den Türken, weil sie dem uns vergleichsweise fremden – orientalistisch islamischen – Kulturkreis angehören,“ urteilt Berkenkopf 1984.

12 Barath bezieht sich auf Ruth Benedict und Abram Kardiner wenn er schreibt: „Die Enkulturation im umfassenden Verständnis vollzieht sich nicht nur in der Kindheit. Kindheitsprägungen legen jedoch das Fundament für einen später nur schwer veränderbaren Kulturcharakter“ (1978: 54).

13 Zur Kritik dieser Sozialisationstheorie siehe Auernheimer 1988: 136f.

„Türkische Kultur“ in der Literatur über Einwanderer aus der Türkei in Deutschland

Das „Problem“, das Einwanderer darstellen, wird in dieser Literatur also durch das Kulturkonzept auf den Begriff gebracht. Wie wird nun aber „die türkische Kultur“ dargestellt? Relativ stereotyp werden hier immer wieder bestimmte Aspekte und „Werte“ genannt. Sie betreffen vor allem den Begriff der Ehre und Strukturen von Autorität, wie sie sich im („patriarchalischen“) Verhältnis zwischen den Geschlechtern und zwischen Älteren und Jüngeren niederschlagen. Diese Werte werden wiederum oft auf „den Islam“ zurückgeführt. Holtbrügge (1975: 54) etwa urteilt, dass die „Wertorientierungen der Türken in großem Maß vom Islam geprägt sind“ und identifiziert in der Folge einige der prägenden Elemente des Islam als seinen „Totalitätsanspruch“, den „Fatalismus der Muslime“, „autoritäre“ und „patriarchalische“ Züge sowie generell die Dominanz des Mannes. Diese Charakteristika werden dem Islam an sich zugesprochen¹⁴ und z.T. vom Autor direkt aus dem Koran abgeleitet. Ähnlich essentialisierend wird auch mit „der türkischen Kultur“ überhaupt umgegangen. Weische-Alexa (1982: 3) etwa spricht von einer „...rein‘ türkische[n] Kultur“, die man „in ihren Wesenszügen“ kennen müsse, um etwa die Situation türkischer Mädchen in Deutschland „in den Griff zu bekommen“.

Verschiedene Autoren¹⁵ haben darauf hingewiesen, dass sich diese stereotypisierende Literatur über Einwanderer aus der Türkei und „die türkische Kultur“ auf sehr wenige und oft nur aus zweiter Hand zitierte Quellen bezieht. An erster Stelle ist hier Paul Stirlings (1965) Dorfstudie zu nennen, auf die immer wieder Bezug genommen wird. Eine ähnliche Funktion für die neuere Migrantenforschung nimmt Werner Schiffauers Buch „Die Bauern von Subay“ (1987) ein. Aus diesen Quellen wird ein Bild „der (ländlichen) türkischen Kultur“ abgeleitet, das völlig einheitlich ist, keine regionale, ethnische, religiöse, politische, klassenabhängige oder sonstige Spezifizierung kennt und nahezu ungebrochen von den Migranten aus der Türkei nach Deutschland transferiert wurde. „Die türkische Kultur“ wird als ländlich, (halb-)feudal, traditionalistisch und starr gekennzeichnet. Stereotyper noch ist die Darstellung türkischer Frauen: Quellen hierfür waren bis in die 1980er Jahre überwiegend die Impressionen deutscher Autorinnen, die sich meist ohne Sprachkenntnisse kurzzeitig in der Türkei aufgehalten hatten, aus ihren Eindrücken aber eine eindeutige Charakterisierung „der türkischen Frau“ als unterdrückt und unfähig zu eigenständigem Handeln ableiteten (vgl. Broyles-Gonzales 1990).

Diese Darstellung „der Türkei“ bzw. „der türkischen Kultur“ ist eine grobe Vereinfachung. Bommes (1993: 67) spricht hier von einer „Soziologie der Türkei für den Hausgebrauch“, die vor allem die sozialpädagogische Praxis beherrscht. Weder stammen aber alle Migranten aus ländlichen Gebieten (auch viele, die aus Dörfern stammen, haben zuvor als Binnenmigranten in

14 Dabei bezieht sich der Autor auf die Islamdarstellung von Gardet 1968.

15 Bommes 1993: 68; Radtke 1996.

türkischen Großstädten gelebt), noch stehen alle türkischen Frauen unter der Knute ihrer Männer oder wird das alltägliche Leben von Koransuren bestimmt. Kultur und Gesellschaft der Türkei sind nicht „starr“ oder „traditionalistisch“, sondern im Gegenteil höchst dynamisch. Die von Atatürk ausgelösten Umwälzungen, die etwa den Islam aus dem öffentlichen Raum weitgehend zurückgedrängten und in den letzten Jahrzehnten eine islamistische Gegenbewegung zur Folge hatten, oder die rasante Urbanisierungsrate in der Türkei sind nur zwei Beispiele dafür.¹⁶

Werner Schiffauer liefert mit seiner Untersuchung „Die Gewalt der Ehre“ (1983) einen klassischen Fall dafür, wie mit dem Verweis auf türkische Kultur und Werte das Handeln von Migranten aus der Türkei in Deutschland erklärt wird. Er analysiert die Vergewaltigung einer jungen deutschen Frau durch eine Gruppe türkischer Jugendlicher. Im Zentrum seiner Erklärung steht das Ehrkonzept, das die Beziehungen zwischen den Geschlechtern grundsätzlich anders strukturiert als in Deutschland, und dazu führte, dass die Vergewaltiger ihre Tat nicht als ein Verbrechen wahrnahmen. Es kam quasi notwendigerweise zur Vergewaltigung. Schiffauer schreibt:

„Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, dass das Verbrechen fast zwangsläufig aus der Situation von türkischen Jugendlichen in der BRD folgt: Sie wachsen mit der traditionellen türkischen und islamischen Ethik in einer Kultur auf, die das Geschlechterverhältnis grundlegend anders regelt; diese Normen und Werte werden in der *peer group* verstärkt und durch Männertümelei eingefärbt, einer *peer group*, auf die sie bei der Auseinandersetzung mit der diskriminierenden Umwelt angewiesen sind. Die Zusammensetzung der Gruppe, die Petra Kaiser vergewaltigte, scheint eher zufällig: Andere türkische Jugendlichen hätten an ihrer Stelle sein können. Sehr deutlich formulierte diese Schicksalshaftigkeit der Verwandte von Bekir Otyam, den nur ein Zufall von der Geburtstagsfeier [mit der das Geschehen begann] ferngehalten hatte: Er sagte, er habe eben Glück gehabt, wäre er dabei gewesen, er hätte sich wie die anderen verhalten“ (Schiffauer 1983: 139).

Das von Schiffauer in dieser Arbeit ausführlich dargestellte Ehrkonzept beruht auf seiner Feldforschung in einem nordtürkischen Dorf, es wird aber als „der türkische Ehrbegriff“ *der* Türkei und *den* Türken insgesamt zugeschrieben. Im Kontext des untersuchten Geschehens hat die Ehre eine doppelte Funktion: Einmal dient sie dazu, die Vergewaltigung zu erklären, zweitens ist sie Ausweis der kulturellen Differenz, der Türken von Deutschen unterscheidet. An beiden Aspekten sind meiner Ansicht nach starke Zweifel angebracht. Ich sehe nicht, dass der Ehrbegriff tatsächlich das Handeln der Jugendlichen erklärt in dem Sinne, dass sie aufgrund ihres Verständnisses von Ehre nicht anders hätten handeln können. Das anzunehmen, wie es Schiffauer in der oben zitierten Passage zu tun scheint, hieße zu schließen, dass *alle* männlichen Migranten aus der Türkei in dieser Situation nichts anders hätten tun können, als die Frau zu vergewaltigen, denn das fragliche Ehrkonzept wird ja „den Türken“ insgesamt zugesprochen. Dieses Erklärungsmodell sagt meines Erach-

16 Vgl. Bommes 1993: 70.

tens mehr über ein deterministisches Kulturkonzept aus, das individuelles Handeln und individuelle Verantwortung ausschließt, als über das Verständnis von Ehre unter Migranten aus der Türkei in Deutschland.¹⁷ Auch der Aspekt des kulturellen Unterschiedes ist nicht so eindeutig. Tertilt (1996: 216) verweist in seiner Studie über eine türkische Jugendbande in Frankfurt zwar auch auf das Ehrkonzept, zeigt aber gleichzeitig auf, dass es keineswegs einfach „türkisch“ sei, sondern in nicht ferner Vergangenheit in Deutschland eine ähnliche Rolle gespielt habe, wie sie Schiffauer für die Türkei feststellt. Sauter (1999: 51ff.) bietet einen Erklärungsversuch für das Verhalten der Jugendlichen an, welches auf einem Aspekt ihrer Biographien beruht, der in Schiffauers kulturalisierender Betrachtungsweise nicht beachtet wird. Er verweist auf die erzwungene Trennung von den Eltern, die in Deutschland lebten während die Kinder bei Verwandten in der Türkei blieben, und die daraus erwachsenden biographischen Krisen und Brüche, deren Verarbeitung in kriminelles Handeln münden mag.¹⁸ Bommes (1993: 85) wiederum hält fest, dass Unterscheidungen in ehrenhafte und unehrenhafte Frauen und Mädchen, die Migrantenjugendlichen treffen, und die Schiffauer auf das türkische Ehrverständnis zurückführt, in ganz ähnlicher Weise auch bei anderen, nicht türkischen, Unterschichtsjugendlichen praktiziert werden, so dass die kulturelle Differenz stark an Eindeutigkeit verliert.

Kulturelle Differenz kann nur dann als bestimmende Erklärung für das Handeln von Migranten aus der Türkei in Deutschland herangezogen werden, wenn sie auf einem bestimmten Verständnis von Kultur fußt. Dieses Kulturkonzept hat stark deterministische Züge. Es ist per Sozialisation im Individuum fixiert und wird als Konsens einer Gruppe zugeschrieben, in der Regel als „Nationalkultur“ sogar der ganzen Bevölkerung eines Landes. Es ist ein Kulturverständnis, das es ermöglicht, auf der Basis lokaler, etwa in einem Dorf erhobener Daten, von „der Kultur“ eines ganzen Landes zu schreiben. Dieses Kulturverständnis pauschalisiert und stereotypisiert, es stellt eindeutige Grenzen erst her. Die Kulturdebatte in der Ethnologie wurde von einer kritische Betrachtung ethnographischer Texte ausgelöst, die einen solchen Kulturbegriff verwenden (Clifford und Marcus 1983).

In deutschen Studien über Migration scheint aber nur geringes Interesse daran zu bestehen, derartige Zuschreibung kultureller Differenz in Frage zu stellen. Es herrscht im Gegenteil ein Schreibstil vor, der eindeutige Differenzen konstruiert und erklärt, wie Migranten aus der Türkei sind und wie sie sich verhalten. Besonders deutlich kommt dies in Straubes (1987) Arbeit über „Türkisches Leben in der Bundesrepublik“ zum Ausdruck. Die Autorin

17 Siehe auch Czock und Radtke 1984.

18 In Schiffauers späterer Studie über „Die Migranten aus Subay“ (1991) spielen denn auch biographische Brüche, Krisen und Konflikte zwischen den Generationen eine zentrale Rolle. Diese Arbeit verweist weniger auf Kultur, sondern macht das Leben von Migranten in ausführlichen biographischen Studien nachvollziehbar.

schreibt über ihre Studie: „In der vorliegenden Arbeit wird türkisches Leben in der Bundesrepublik mit den traditionellen Mitteln der Ethnographie bzw. Ethnologie beschrieben und verstanden“ (ebd. 339). Richtiger müsste hier wohl nicht von den „traditionellen Mitteln der Ethnographie“, sondern von den „Mitteln der traditionellen Ethnographie“ die Rede sein, denn die Arbeit ist von einer Rhetorik der durchgängigen Verallgemeinerung und des ethnographischen Präsenz durchzogen, die schon in den 1980er Jahren in der disziplinären Debatte heftig attackiert wurde. Hier liegt ebenfalls ein Konzept von Kultur zugrunde, das Handeln eindeutig bestimmt, sich selbst perpetuiert und auch in der Migrationssituation seine Gültigkeit nicht verloren hat:

„Althergebrachte, erprobte Werte bestimmen eine Gesellschaft in ihrem Lebensraum und ermöglichen ein geordnetes Handeln, das die Erhaltung und den Fortbestand der Werte garantiert. Es handelt sich um Werte und Symbole, die zur Identifikation mit der Gruppe beitragen, und um eindeutige Richtlinien, die das Kommunizieren und Handeln erst ermöglichen, bzw. deren Einhaltung die Anerkennung durch die Gesamtgruppe gewährleistet“ (183). „Die Gesamtheit der sozialen, kulturellen und räumlichen Ordnungssysteme gibt Türken auch in der Fremde ihre Identität“ (303).

Kulturkonflikt als Paradigma des Blicks auf Migranten

Ein Blick auf Migration, der auf diesem homogenisierenden, ja schon funktionalistischen Konzept von Kultur beruht, die vom Einzelnen internalisiert ihm eindeutig vorgeordnet ist, sein Handeln leitet und sich selbst reproduziert, kann gar nicht anders, als Migration als „Problem“ aufzufassen. Denn Migration lässt eine derartige Kultur mit einer anderen zusammen„prallen“, deren Werte und Normen ihr widersprechen, die den ihr zugerechneten Individuen anderes Handeln verordnet. Und so entsteht notwendig ein „Kulturkonflikt“, sei es als Konflikt zwischen kulturell bestimmten Gruppen oder, wichtiger noch, als Bruch innerhalb von Individuen, die „zwischen zwei Kulturen“ stehen. Der Kulturkonflikt führt dann zu gebrochenen Identitäten, zu Orientierungslosigkeit und zu Kriminalität (Barath 1978; Lajios 1991). Die Rede vom Kulturkonflikt und seinen Folgen ist, nicht nur in der wissenschaftlichen Literatur, allgegenwärtig und so allgemein akzeptiert, dass es nahezu unmöglich scheint, sie in Frage zu stellen. Es gilt aber zu betonen, dass der Kulturkonflikt nicht eine natürliche Folge von Migration ist, sondern eine Weise, Folgen von Migration zu interpretieren. Christian Giordano (1988: 247) weist darauf hin, dass das Paradigma vom Kulturkonflikt auf einer negativen Haltung zum Begriff „Konflikt“ basiert – als wäre Konflikt ein Ausnahmezustand, der in „normalen“ Gesellschaften nicht vorkommt. Das ist offensichtlich Unsinn, verweist aber erneut auf den funktionalistischen Ursprung des zugrunde liegenden Kulturbegriffs.

Der Kulturkonflikt dominiert vor allem die Literatur über die Kinder von Einwanderern, die in Deutschland, und damit in den Begriffen des Paradigmas „in zwei Kulturen“ aufwachsen. Angesichts der Probleme, die als Resultat des

Kulturkonflikte erwartet werden, werden hauptsächlich solche Jugendliche untersucht, die tatsächlich deviantes Verhalten oder entsprechende „gefährliche“ Einstellungen aufweisen. Beispiele wären die bereits genannte Untersuchung von Schiffauer (1983) oder Tertilt¹⁹ Studie über die „Turkish Power Boys“ (1996). Die Forschung, die vom Kulturkonflikt und daraus sich ergebenden Schwierigkeiten ausgeht, wird so zur *self-fulfilling prophecy*. Unproblematische Jugendliche werden kaum untersucht, ein Gegenbild zu den problematischen, gar kriminellen Migranten kann gar nicht erst entstehen.

Hamburger et al. kommentieren diese Situation: „Es gilt jedoch zu argumentieren, dass sich fernab von Kategorien wie ‚Sozialisationsdefiziten‘, ‚Bildungslücken‘, ‚Integrationsschwierigkeiten‘ oder wie immer es genannt wird, ausländische Jugendliche als ganz normale Menschen entwickeln“ (1984: 34). Einwanderer aus der Türkei als „normale Menschen“, die weder so defizitär sind, dass sie zum Gegenstand pädagogischer Fördermaßnahmen gemacht werden müssen, noch so kulturell anders, dass sie als Produkte ihrer kulturellen Prägung „uns“ immer fremd bleiben müssen, die als handelnde Subjekte ihr Leben in Deutschland meistern und dabei nicht nur Probleme und Misserfolge erleben, kommen in Forschungen über diese Einwanderer kaum vor. Insofern blieb die Migrationsforschung dem Defizitansatz verhaftet, der doch eigentlich schon Ende der 1970er Jahre überwunden werden sollte. Auch die Idee der multikulturellen Gesellschaft, die Differenz eben nicht mehr als Defizit verstand, sondern positiv umdeuten wollte, hat die Situation nicht grundlegend verändert. Sie verfestigte nur das Bild von Migranten als den Anderen, den Fremden, die nur per Rückgriff auf ihre „Herkunftskultur“ verstanden werden können und damit immer auf das Konstrukt derselben zurückgeworfen werden (Çağlar 1990). Auch türkische Einwanderer der dritten Generation bleiben in Deutschland eben Türken. Und als „Andere“ und „Fremde“ bleiben sie, selbst wenn sie das Leben in Deutschland mit Köfte und Folklore „bereichern“, in dieser kulturell so anders geprägten Dominanzstruktur defizitär.

Das Kulturkonzept als Problem

Das Kulturkonzept wurde in die Debatte um Migration eingebracht, um einen Ausweg aus dem Defizitmodell zu finden. Probleme wurden Einwanderern nun nicht mehr individuell angelastet; sie wurden gewissermaßen kollektiv entschuldigt. Sie können (individuell) nichts dafür, wenn sie sich in Deutschland nicht „integrieren“ und wenn ihre Kinder in der Schule scheitern – es

19 Tertilt weist zwar ausdrücklich darauf hin, dass seine Studie keine repräsentative Aussage über die Straffälligkeit ausländischer Jugendlicher liefert und dass kriminelle Jugendliche lediglich eine verschwindende Minderheit unter jungen Migranten bilden (1996: 219), aber es entspricht der allgemeinen Tendenz, dass die kriminelle Minderheit untersucht wird, nicht die unauffällige Mehrheit.

liegt eben an ihrer Kultur. Als Erklärungsmodell übernimmt „Kultur“ hier eine Art Sündenbockfunktion. Tatsächlich eröffnet sich aber keine grundlegend neue Perspektive: Nach wie vor sind Einwanderer ein Problem, und die Gründe für dieses Problem sind bei den Migranten selbst zu suchen, und nicht etwa in der Gemengelage der deutschen Gesellschaft mit ihren spezifischen Diskursen und Strategien, mit Einwanderung umzugehen. Kultur hat eine eindeutige Entlastungsfunktion. Die Rolle von Kultur im Einwanderungsdiskurs erinnert an die Funktion des Konzeptes im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit, wo man die „soziokulturellen Faktoren“ zunächst immer dann in Betracht zog, wenn Projekte scheiterten. Verantwortlich für das Scheitern war Kultur, nicht die grundsätzliche Strategie der Projekte. Auch hier werden Schwierigkeiten kulturalisiert.

Was bewirkt Kulturalisierung? Sie erklärt das Handeln von Individuen mit dem Verweis auf als überindividuell vorausgesetzte, kollektive Muster. Gerade in dieser Erklärung liegt die Gefahr von Kulturalisierung. Sie überspringt weitgehend die Frage nach der Beziehung zwischen Kultur und Individuum, indem sie eine gewisse Determiniertheit voraussetzt. Sie fragt nicht, ob die zugeschriebenen Muster tatsächlich auf alle einer Kultur zugerechneten Individuen zutreffen, oder wie diese Muster entstehen. Die Kulturdebatte der vergangenen Jahre hat gerade auf die Beziehung zwischen Kultur und Individuum viel Analysearbeit verwandt und dieses Verhältnis weitgehend umgekehrt. Kultur ist danach nicht etwas dem Handeln der Akteure Vorgeordnetes, Determinierendes, sondern Kultur entsteht aus Handeln.²⁰ Praxiskonzepte von Kultur verzichten damit darauf, das Handeln von Migranten aus der Türkei etwa mit dem Hinweis auf ein türkisches Ehrkonzept zu erklären. Statt dessen fragen sie danach, wie in der Interaktion mehr oder weniger stabile Übereinkünfte zwischen Handelnden entstehen, die beispielsweise ein gemeinsames Verständnis von Ehre ergeben. Das heißt, Konzepte werde gerade nicht als geteilt vorausgesetzt. Damit wird die Aufmerksamkeit auf Aushandlungsprozesse, auf Widersprüche, Konflikte, Ambivalenzen, Handlungsstrategien und Machtverhältnisse gelenkt. Eine wichtige Folge dieses Verständnisses von Kultur ist, dass es keine eindeutigen Grenzen um Kulturen herum geben kann.²¹ Denn Kultur ist ja gerade nicht ein eindeutiger Bestand von Eigenschaften, die Angehörige einer solchen Kultur durchgängig teilen würden, sie dadurch zu Angehörigen dieser Kultur machten und sie von Angehörigen anderer Kulturen unterschieden. Trotzdem gibt es eindeutige Bilder von Kulturen. Sie sind aber keine „objektiven Gegebenheiten“, die man von individuellen Exemplaren und Angehörigen der Kultur ableiten könnte, sondern *Repräsentationen*, die aus bestimmten Perspektiven mit spezifischen Interessen entworfen und mit unterschiedlichen Machtansprüchen vertreten werden. Türken werden dann beispielsweise als diejenigen repräsentiert – oder sie repräsentieren sich selbst als solche – die ein bestimmtes Ehrkonzept vertreten.

20 Siehe z.B. Fox 1985. Für einen Überblick über die Debatte siehe Sökefeld 2001.

21 Vgl. dazu Gupta und Ferguson 1997.

In der ethnologischen Debatte hat sich für einen Aspekt dessen, was kulturelle Repräsentationen leisten – ob intendiert oder nicht – der Terminus *othering* eingebürgert²². *Othering* meint, dass per kollektiv zugeschriebener kultureller Charakterisierung Individuen als anders, different dargestellt werden, und zwar unabhängig davon, ob sich diese Differenz tatsächlich in jedem einzelnen Fall nachweisen lässt. *Othering* kann etwa darin bestehen, Einwanderern aus der Türkei das Ehrkonzept zuzuschreiben, ohne zu fragen, ob sie das Konzept akzeptieren, praktizieren oder nicht. Per Zuschreibung wird der Einwanderer zum Anderen gemacht, ver-„andert“ – und damit verändert: Er wird nicht als Individuum wahrgenommen, sondern als Exemplar einer Kultur.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, sich bewusst zu machen, dass der klassische Kulturbegriff, der auch heute noch der Debatte zugrunde liegt, im 18. Jahrhundert von Johann Gottfried Herder in einem spezifischen politischen Kontext erdacht wurde. Das Herdersche Konzept stellt den Prototyp des pluralen Kulturverständnisses dar, welches die Menschheit in verschiedene Kulturen einteilt. In enger Verbindung mit dem aufkommenden Nationalismus war Kultur ein Legitimationskonzept, denn die Legitimität von Herrschaft wurde nun nicht mehr aus bestimmten erblichen Positionen abgeleitet, sondern basierte auf dem Begriff der sich selbst bestimmenden Kulturnation, welche die Differenz zwischen Herrschern und Beherrschten zu einem gewissen Grad aufhob und durch die Differenz zwischen verschiedenen Völkern ersetzte. Bis heute ist Kultur kein neutraler Begriff wissenschaftlicher Analyse sondern vor allem ein Konzept, mit dem Politik gemacht wird. In der Türkei ist dies ganz offensichtlich, denn dort wurde und wird das Bekenntnis zur türkischen Kulturnation auch mit staatlichen repressiven Mitteln eingefordert.²³

Was hat das mit dem Kulturkonzept in der Migrationsforschung zu tun? In seiner Antrittsvorlesung reflektierte Werner Schiffauer (1997) über einen Perspektivenwechseln in der Ethnologie und konstatierte eine neue „Angst vor der Differenz“. Er stellt sie unter anderem in der Migrationsforschung daran fest, dass seit Mitte der 1990er Jahre weniger über Randgruppen und Minderheiten unter Migranten geforscht werde als über „Mehrheiten“. Schiffauer erwähnt einen Studenten, der mit der Begründung, der Fokus auf Problemgruppen unter den Migranten habe Einwanderer insgesamt marginalisiert, ein For-

22 Fabian 1983, Abu-Lughod 1991.

23 Die politischen Wurzeln und Ansprüche des Kulturkonzeptes verraten sich in der Migrationsliteratur, wenn zum Beispiel davon die Rede ist, dass bikulturelle Menschen nicht dazu in der Lage seien, gleichermaßen „Loyalität“ zu ihren beiden Kulturen zu praktizieren (Polat 2000: 21f.). Es fällt auf, dass besonders türkische Autoren die kulturelle Entfremdung der Migranten beklagen – eine Klage, die erst auf dem Hintergrund der türkischen Ideologie einer Nationalkultur verständlich wird. So kritisiert Kağıtçıbaşı (1987: 197), dass türkische Eltern in Deutschland nicht dazu in der Lage seien, „das kulturelle Erbe des Heimatlandes adäquat weiterzugeben.“

schungsprojekt über eher etablierte jugendliche Migranten betrieb.²⁴ Der Student implizierte damit, dass die konventionelle, auf Randgruppen ausgerichtete Forschung „die türkischen Jugendlichen „ver-andere“, dass die Differenz größer gemacht werde, als sie ist, dass man, mit anderen Worten, Differenz konstruiere“ (1987: 164).

Schiffauer führt die „Angst vor der Differenz“ auf ein neues Machtkonzept zurück. Das konventionelle Machtverständnis lokalisierte Macht eindeutig in bestimmten Institutionen oder Schichten und stellte damit diejenigen, die Macht besaßen, den Machtlosen gegenüber. Forschung, die Randgruppen und Außenseiter in den Blick nahm, solidarisierte sich gleichzeitig mit ihnen und demaskierte die Macht. In einem neueren Machtverständnis, das sich vor allem von Michel Foucault herleitet, ist Macht aber nicht mehr so eindeutig verortet, sondern in allen sozialen Beziehungen verteilt. Macht ist dann weniger eine Frage absoluter Positionen (unten versus oben), sondern relativer Verhältnisse (innen versus außen). Die Konzentration auf Außenseiter leistet Ausgrenzungspraktiken Vorschub und exotisiert. Da außerdem alle Anteil an Machtstrukturen haben, scheine es nun naiv, sich durch die Forschung mit Randgruppen solidarisieren zu wollen. Schiffauer schließt sich dieser Sicht der Dinge aber nicht an, sondern plädiert für die Fortführung der Ethnologie als „Differenzwissenschaft“, weil die Herstellung von Differenz das einzige Mittel sei, der „Hegemonie des europäisch-amerikanischen Denkens (...) etwas entgegenzusetzen“ (ebd. 171).

Ich möchte dem widersprechen, weil ich der Ansicht bin, dass ein zentraler Aspekt dieser Hegemonie gerade in der Zuschreibung von Differenz besteht. Differenz impliziert in der Regel auch Ungleichheit. Das heißt, das Verhältnis von innen und außen beinhaltet durchaus ein bestimmtes Verhältnis von oben und unten und eine ungleiche Verteilung von Macht. Die Zuschreibung von Differenz, die in gesellschaftliche Ausschließung mündet, operiert gerade auch mit dem Kulturkonzept. Aus der Sicht einer Minderheit, die als kulturell anders und daher als Problem für die gesellschaftliche Mehrheit repräsentiert wird, ist es tatsächlich emanzipatorisch, darauf zu verweisen, dass diese Minderheit nicht so anders ist, wie sie gemeinhin vorgestellt wird, dass sie, wie beim von Schiffauer erwähnten Forschungsprojekt postuliert, nicht nur aus kriminellen, „gefährlichen“ Jugendlichen besteht, sondern vor allem aus solchen Jugendlichen, die ein, um mit Hamburger et al. zu sprechen, „normales“ Leben führen.

24 Ganz ähnlich argumentiert Kaya (2001: 16), wenn er schreibt: „By focusing on a specific group of Turkish youths I seek to compose an alternative picture of Turkish youth, commonly portrayed as destructive, Islamic, fundamentalist and problematic by the majority society.“

Sprache und Ausgrenzung

Dass „Kultur“ kein neutrales Konzept gesellschaftlicher Analyse ist, wurde in der deutschen Debatte um Einwanderung spätestens zu dem Zeitpunkt offensichtlich, als der Begriff „Leitkultur“ eingebracht wurde. Die „Leitkultur“ wurde gerade zu dem Zeitpunkt in die Debatte geworfen, als erstmals seit Anfang der 1970er Jahre eine Diskussion über Neu-Einwanderung hoffähig wurde. Das Leitkulturkonzept forderte eine kulturelle Hegemonie ein, die Grenzen festlegt. Denn es ging hier nicht nur um Verfahrensregeln, welche die gesellschaftliche Praxis ermöglichen sollen, sondern um kulturelle Inhalte, nämlich, wie anfangs bereits erwähnt, um „christlich-abendländische Kultur“. Eine bestimmte Repräsentation von Kultur wird hier benutzt, um die Begrenzung von Einwanderung zu begründen und Einwanderer auszugrenzen (Bauböck 2001b). Die Funktion derartiger Zuschreibungen kultureller Repräsentationen kann man hervorragend an der mit der Leitkulturdebatte verknüpften Diskussion um die Sprache der Einwanderer beobachten. Schon das Zuwanderungskonzept der CDU, in dem die Idee der Leitkultur ausformuliert wurde, forderte, dass Einwanderer Deutsch lernen müssten. Interessant daran war vor allem, dass sich kaum jemals jemand dagegen ausgesprochen hatte, dass Einwanderer Deutsch lernen sollten – auch Einwanderer selbst haben sich bislang keineswegs geweigert, die Sprache zu lernen, selbst wenn für viele die Möglichkeiten zum Spracherwerb alles andere als ideal waren und das Ergebnis daher manchmal zu wünschen übrig lässt. Durch die Forderung entstand jedoch das Bild, Ausländer/Einwanderer könnten generell kein Deutsch, ja womöglich weigerten sie sich sogar, Deutsch zu lernen. Die Forderung, Einwanderer müssten Deutsch lernen, wurde von Vertretern aller Parteien aufgegriffen und repetiert. Niemand sagte: Stopp, natürlich lernen und sprechen Einwanderer Deutsch! Hier ereignet sich genau der Prozess der Zuschreibung, den der Student aus Schiffbauers Beitrag kritisiert. Die Zuschreibung verweist auf die in Deutschland vielgeschmähten sogenannten „Türkengettos“, in denen tatsächlich viele Kinder, die die Schule besuchen, Probleme mit der deutschen Sprache haben, weil sie in einer weitgehend türkischsprachigen Umgebung aufwachsen.²⁵ Daran knüpft die Forderung „lernt Deutsch!“ an. Und sie macht zweierlei. Erstens setzt sie eine Randgruppe der Einwanderer, die gerade diese Schwierigkeit hat, pars pro toto für alle Einwanderer und erklärt damit wieder einmal Einwanderer insgesamt zum Problem. Zweitens gibt sie die „Schuld“ an dieser Situation den Einwanderern selbst, ohne auf die sehr problematische Geschichte deutscher Sprachpolitik gegenüber Einwanderern zu verweisen. Denn dann müsste man sagen, dass weit über das erste Jahrzehnt der Arbeitsmigration hinaus das Deutschlernen der „Gastarbeiter“ keineswegs unterstützt wurde oder auch nur erwünscht war, weil man ja von der Fiktion ausging, dass sie in ihr Herkunftsland zurück gehen würden. Der Aufenthalt in

25 Zur Kritik am „Mythos der Türken-Gettos“ siehe Holzner 1982.

Deutschland sollte nicht durch sprachliche Eingliederung „verfestigt“ werden. „Gastarbeiter“ sollten sich gerade nicht in Deutschland „integrieren“. Mit derselben Fiktion als Begründung gab es in einigen Bundesländern noch bis Anfang der 1980er Jahre spezielle Ausländerklassen in den Schulen, die sogenannten „Türkenklassen“, in denen es vor allem darum ging, den Schülern die „Heimatsprache“ zu vermitteln (Demir und Sönmez 1999, Subklew 2001). Die Debatte um die Deutschkenntnisse der Einwanderer, die von Politikern geführt und in den Medien verbreitet wurde, verstärkte das Bild von den Einwanderern als den Anderen. Sie sind die, die kein Deutsch lernen, die sich nicht integrieren, sondern an ihrer „Heimatkultur“ festhalten.

Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz

In den letzten Jahren sind einige Studien veröffentlicht worden, welche die kulturelle Repräsentation von Einwanderern aus der Türkei als „Andere“, die auf Türkisch und die Türkei fixiert bleiben und sich nicht „integrieren“ wollen, in Frage stellen. Eine Untersuchung zur Mediennutzung von Migranten aus der Türkei (Weiß und Trebbe 2001) stellte fest, dass Einwanderer aus der Türkei in Deutschland keineswegs in einer medialen türkischen „Parallelwelt“ leben. Die Zahl der Migranten, die nur deutschsprachige Medien nutzen, ist größer als die Zahl derer, die lediglich türkische Medien konsumieren. Die Mehrheit der Einwanderer aus der Türkei greift auf beide Kategorien von Medienangeboten zurück. Die Untersuchung fragte auch nach Sprachkompetenz und fand, dass unter den jüngeren Befragten die deutsche Sprachkompetenz höher ist als die türkische. Zu Ergebnissen, die der vorherrschenden kulturellen Repräsentation der Einwanderer aus der Türkei ähnlich widersprechen, kam eine Umfrage der Konrad-Adenauer-Stiftung über Einstellungen zu Staat und Gesellschaft. Sie stellte einen hohen Grad emotionaler Verbundenheit der Deutsch-Türken mit Deutschland fest (Wilamowits-Moellendorff 2002).

Um Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich an dieser Stelle betonen, dass ich hier nicht feststellen will, türkische Deutsche seien hervorragend integriert oder gar assimiliert. Es geht allein darum, vorherrschende Zuschreibungen von Differenz in Frage zu stellen und aufzulösen, weil sie den Blick auf eine komplexe soziale Realität verdecken und dazu beitragen, diese Realität im Sinne dieser einfachen Zuschreibungen zu verändern. Kulturelle Repräsentationen entfalten komplexe gesellschaftliche Wirkungen. Die Einführung des Kulturkonzeptes in die Migrationsforschung und in die politische Debatte über Einwanderung nach Deutschland hat bisher nicht dazu beigetragen, komplexere, genauere Repräsentationen zu ermöglichen. Die bisherige Erfahrung zeigt, dass es kaum möglich ist, ein komplexes Kulturkonzept in den politischen Diskurs einzubringen. „Kultur“ hat nach wie vor eher die Wirkung einer „Zwangsjacke“, wie Ayşe Çağlar (1990) schon vor mehr als einem Jahrzehnt feststellte. Ich möchte daher dafür plädieren, sowohl in wis-

senschaftlichen Studien als auch im politischen Diskurs auf das klassische Kulturkonzept zu verzichten.

In den letzten Jahren sind verschiedene Arbeiten entstanden, die sich dem Thema aus neuen Perspektiven nähern. Sie schreiben kulturelle Differenz nicht zu, sondern problematisieren sie. Wenn dabei von „Kultur“ die Rede ist, dann geht es z.B. um Populärkultur, die gerade auch mit ethnisch-kulturellen Zuschreibungen spielt (vgl. Çağlar 1998, Kaya 2001). Schlüsselkonzepte sind Fragmentierung, Multivokalität oder Hybridität, es geht um die Vervielfältigung kultureller Komplexität und Kompetenz, um die Subversion kultureller Zuschreibungen. Außen vor bleibt dabei der sozialpädagogisierende Ton, der die Migrationsforschung in Deutschland so häufig dominiert.

Zu dieser Neubestimmung der Debatte um Einwanderer in Deutschland leisten die Texte des vorliegenden Bandes einen Beitrag. Umut Erel problematisiert die Gleichsetzung von Kultur mit Nationalkultur, diskutiert die Machtverstrickung kultureller Zuschreibungen und zeigt die Möglichkeiten und Grenzen von „Hybridität“ als Alternativkonzept auf. Patricia Baquero Torres analysiert die Verschränkung der Kategorien Kultur und Geschlecht im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs und die daraus resultierende doppelte Ausgrenzung eingewanderter Frauen. Sie plädiert für eine Neubestimmung von Kultur und Geschlecht jenseits dichotomer Oppositionen. Tilman Lanz betrachtet den Diskurs um Migration und Identität in Deutschland aus der Perspektive postkolonialer Kritik und analysiert, mit welchen Strategien sich der ehemalige Bundestagsabgeordnete Cem Özdemir durch das Feld diskursiver Zuschreibungen in Deutschland bewegt. Fatima El-Tayeb diskutiert selbstbewusste Stimmen der Anti-Identitätspolitik bei Kanak Attak und in der HipHop-Szene, die im Spiel mit Grenzen und Identitätskategorien deren Wirkmächtigkeit bloßstellen. Christine Köhl beschäftigt sich mit der Marginalisierung eingewanderter Künstler durch die sogenannte „interkulturelle Kulturarbeit“, und legt dar, wie „interkulturelle Wochen“ Migranten den Zugang zu künstlerischer Anerkennung weitgehend versperren. Nikola Tietze untersucht die Diskurse junger türkischer Muslime in Hamburg-Wilhelmsburg und zeigt auf, dass die religiöse Orientierung eine Strategie darstellt, mit der Erfahrung von Diskriminierung in der deutschen Gesellschaft umzugehen. Levent Soysal belegt an drei Beispielen aus Berlin, dass jugendliche Migranten vielfältige kulturelle und politische Strategien jenseits der Zuschreibung von Desorientierung und Marginalität durch die Mehrheitsgesellschaft entwickeln und praktizieren. Im letzten Beitrag kehre ich die Perspektive um und zeige am Beispiel von Aleviten und der türkischen Zeitung *Hürriyet* auf, wie ein- und ausgrenzende Diskurse den Einwanderern auch aus dem Herkunftsland übergestülpt werden.

Gemeinsamer Focus der Beiträge ist die Kritik des Kulturkonzeptes, wie es die Debatten über Migration in Deutschland dominiert. Es geht nicht in erster Linie um Einwanderer aus der Türkei. So nehmen nicht alle Texte ausschließlich auf diese Migranten Bezug und nichts liegt den hier beteiligten

Autorinnen und Autoren ferner, als zur Konstruktion einer *community* der „Türken in Deutschland“, der „deutschen Türken“ oder der „türkischen Deutschen“ beizutragen. Auch die Rede von „Migranten“ oder „Einwanderern“ ist im eigentlichen Wortsinn nicht korrekt, denn die wenigsten, von denen in diesem Buch die Rede ist, sind tatsächlich noch selbst „gewandert“. Die Unzulänglichkeiten und Widersprüche in den Bezeichnungen der Menschen, von denen der Migrationsdiskurs handelt, reflektieren die Widersprüche dieses Diskurses selbst.

Zitierte Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991): „Writing Against Culture“, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of America Research Press, S. 137-162.
- Auernheimer, Georg (1988): *Der sogenannte Kulturkonflikt. Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher*, Frankfurt/Main: Campus.
- Barath, Ferenc (1978): *Kulturkonflikt und Kriminalität*, Frankfurt/Main: Campus.
- Bauböck, Rainer (2001a): „Integration von Einwanderern – Reflexion zum Begriff und zu seinen Anwendungsmöglichkeiten“, in: Harald Waldrauch (Hg.), *Die Integration von Einwanderern. Ein Index der rechtlichen Diskriminierung*, Frankfurt/Main: Campus, S. 27-52.
- Bauböck, Rainer (2001b): *Public Culture in Societies of Immigration*. Working Paper, Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations, Malmö: IMER.
- Berkenkopf, Beatrice (1984): *Kindheit im Kulturkonflikt: Fallstudien über türkische Gastarbeiterkinder*, Frankfurt/Main: Extrabuch Verlag.
- Bommes, Michael (1993): *Migration und Sprachverhalten. Eine ethnographisch-sprachwissenschaftliche Fallstudie*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Bourdieu (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Broyles-González, Yolanda (1990): „Türkische Frauen in der Bundesrepublik Deutschland: Die Macht der Repräsentation“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 3, S. 107-134.
- Çağlar, Ayşe (1990): „Das Kulturkonzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 3, S. 93-105.
- Çağlar, Ayşe (1998): „Verordnete Rebellion. Deutsch-türkischer Rap und türkischer Pop in Berlin“, in: Ruth Mayer/Mark Tekessidis (Hg.), *Globalkolorit. Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä: Hannibal, S. 41-56.
- CDU (2000): *Arbeitsgrundlage für die Zuwanderungs-Kommission der CDU Deutschlands*. Berlin (6. 11. 2000). Online verfügbar:

- <http://www.cdu.de/ueber-uns/buvo/pmueller/arbeitsgrundlage.htm> (Zugriff am 11.12.00)
- Clifford, James, George E. Marcus (Hg.) (1983): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Czock, Heidrun/Radcke, Frank-Olaf (1984): „Sprache – Kultur – Identität. Die Obsessionen der Migrationspädagogin“, in: Gerd Stüwe/Friedhelm Peters (Hg.), *Lebenszusammenhänge von Ausländern und pädagogische Praxis*, Bielefeld: AJZ, S. 37-77.
- Delgado, J. M. (1972): *Die „Gastarbeiter“ in der Presse. Eine inhaltsanalytische Studie*, Opladen: Leske.
- Demir, Mustafa/Sönmez, Ergün (1999): *„Ausländische“ Kinder. Ihre Erziehungs- und Integrationsmisere*, Berlin: VWB.
- EFMS (1997): *Migration und Integration in Zahlen* (CD-ROM), Bamberg: Europäisches Forum für Migrationsstudien. Auch online verfügbar: http://www.uni-bamberg.de/~ba6ef3/dokcdr_d.htm
- Eryilmaz, Aytaç (1998): „Wie geht man als Arbeiter nach Deutschland?“ In: Aytaç Eryilmaz/ Mathilde Jamin (Hg.), *Fremde Heimat: Eine Geschichte der Einwanderung*, Essen: Klartext Verlag: 93-119.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: University of Columbia Press.
- Fox, Richard G. (1985): *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, Berkeley: University of California Press.
- Gardet, Louis (1968): *Islam*, Köln: Bachem.
- Giordano, Christian (1988): „‚Miserabilismus‘ als Ethnozentrismus: Zur Kritik der Kulturkonfliktthese“, in: Ina-Maria Gerverus, et al. (Hg.), *Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, Frankfurt: Institut für Kulturanthropologie, S. 243-249.
- Gontovos, Konstantinos (2000): *Psychologie der Migration. Über die Bewältigung von Migration in der Nationalgesellschaft*, Hamburg: Argument.
- Griese, Hartmut M. (1984): „Kritisch-exemplarische Überlegung zur Situation und Funktion der Ausländerforschung und einer verstehenden Ausländerpolitik“, in: ders. (Hg.), *Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich, S. 43-58.
- Gupta, Akhil/Ferguson, James (1997): „Beyond ‚Culture:‘ Space, Identity and the Politics of Difference“, in: dies. (Hg.): *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham: Duke University Press, S. 33-51.
- Hamburger, Franz/Sens, Lydia/Walter, Otto (1984): „Über die Unmöglichkeit, Politik durch Pädagogik zu ersetzen. Reflexionen nach einer Untersuchung ‚Bedingungen und Verfestigungsprozesse der Delinquenz bei ausländischen Jugendlichen‘“, in: Hartmut M. Griese (Hg.), *Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich, S. 32-42.

- Herbert, Ulrich (1986): *Geschichte der Ausländerbeschäftigung in Deutschland 1880 bis 1980. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter*, Berlin: Dietz.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1973): *Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Holtbrügge, Heiner (1975): *Türkische Familien in der Bundesrepublik. Erziehungsvorstellungen und familiäre Rollen- und Autoritätsstruktur*, Duisburg: Verlag sozialwissenschaftliche Kooperative.
- Holzner, Lutz (1982): „The Myth of Turkish Gettos: A Geographic Case Study of West German Responses Towards Foreign Migrants“, in: *The Journal of Ethnic Studies* 9, S. 65-85.
- Jamin, Mathilde (1999): „Fremde Heimat. Zur Geschichte der Arbeitsmigration aus der Türkei“, in: Jan Motte/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.), *50 Jahre Bundesrepublik, 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt: Campus: S. 145-164.
- Joppke, Christian (1999): *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- Kagıtçıbaşı, C. (1987): „Alienation of the Outsider: The Plight of Migrants“, in: *International Migration* 25, S. 195-210.
- Kaya, Ayhan (2001): „Sicher in Kreuzberg.“ *Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*, Bielefeld: transcript.
- Lajios, Konstantin (1991): „Familiäre Sozialisations-, soziale Integrations- und Identitätsprobleme ausländischer Kinder und Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland“, in: Konstantin Lajios (Hg.), *Die zweite und dritte Ausländergeneration. Ihre Situation und Zukunft in der Bundesrepublik Deutschland*, Opladen: Leske und Budrich, S. 43-54.
- Laviziano, Alex/Mein, Corinna/Sökefeld, Martin (2001): „„To be German or not to be...“ - Zur ‚Berliner Rede‘ des Bundespräsidenten Johannes Rau“, in: *Ethnoscripts* 3: S. 39-53.
- Mehrländer, Ursula (1984): „Ausländerpolitik und ihre sozialen Folgen“, in: Hartmut M. Griesse (Hg.), *Der gläserne Fremde. Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich, S. 89-102.
- Meier-Braun, Karl-Heinz (1988): *Integration und Rückkehr? Zur Ausländerpolitik des Bundes und der Länder, insbesondere Baden-Württembergs*, Mainz und München: Grünewald/Kaiser.
- Mertins, Günter (1983): „Zwischen Integration und Remigration: Die Gastarbeiterpolitik der Bundesrepublik Deutschland nach 1973 und deren Rahmenbedingungen“, in: *Geographische Rundschau* 35, Nr. 2, S. 46-53.
- Pagenstecher, Cord (1994): *Ausländerpolitik und Immigrantidentität. Zur Geschichte der „Gastarbeit“ in der Bundesrepublik*, Berlin: Dieter Bertz Verlag.
- Polat, Ülger (1997): *Soziale und kulturelle Identität türkischer Migrantinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Hamburg: Verlag Dr. Kovaç.

- Polat, Ülger (2000): „Zwischen Integration und Desintegration. Positionen türkischstämmiger Jugendlicher in Deutschland“, in: Iman Attia/Helga Marburger (Hg.): *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*, Frankfurt/Main: IKO: S. 11-25.
- Radtke, Frank-Olaf (1996): „Fremde und Allzufremde: Zur Ausarbeitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft“, in: Hans-Rudolf Wicker; et al. (Hg.), *Der Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*, Zürich: Seismo: S. 333-352.
- Reeg, Peter (1990): „Vor 20 Jahren. Bundesdeutsche Anwerbepraxis ausländischer Arbeitskräfte“, in: Heribert Kentenich/Peter Reeg/Karl-Heinz Wehkamp (Hg.): *Zwischen zwei Kulturen. Was macht Ausländer krank?*, Frankfurt/Main: Mabuse Verlag, S. 155-163.
- Sauter, Sven (2000): *Wir sind „Frankfurter Türken“. Adoleszente Ablösungsprozesse in der deutschen Einwanderergesellschaft*, Frankfurt/Main: Brandes & Apsel.
- Schiffäuer, Werner (1983): *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schiffäuer, Werner (1987): *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffäuer, Werner (1991): *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffäuer, Werner (1997): „Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kultur- und Sozialanthropologie“, in: ders., *Fremde in der Stadt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 157-171.
- Schrader, Achim/Nikles, Bruno/Griese, Hartmut (1976): *Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik*, Kronberg: Athenäum.
- Sökefeld, Martin (2001): „Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs: Eine paradoxe Entwicklung?“, in: Georg Stöber (Hg.), „Fremde Kulturen“ im Geographieunterricht. *Analysen – Konzepte – Erfahrungen*, Verlag Hahnsche Buchhandlung: Hannover: S. 119-137.
- Subklew, Ernestine (2001): *Muttersprachlicher Unterricht und Integration (Von der Türkenschule zum Fach Türkisch)* (CD-ROM), Dissertation, Universität Frankfurt/Main.
- Stirling, Paul (1965): *Turkish Village*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Straube, Hanne (1987): *Türkisches Leben in der Bundesrepublik*, Frankfurt/Main: Campus.
- Tertilt, Hermann (1996): *Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Thränhardt, Dietrich (1984): „„Ausländer“ als Objekte deutscher Interessen und Ideologien“, in: Hartmut M. Griese (Hg.), *Der gläserne Fremde. Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik*, Leverkusen: Leske und Budrich S. 115-132.

- Treibel, Annette (1988): *Engagement und Distanzierung in der westdeutschen Ausländerforschung. Eine Untersuchung ihrer soziologischen Beiträge*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Weische-Alexa, Pia (1982): *Soziokulturelle Probleme junger Türkinnen in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln.
- Weiss, Hans-Jürgen; Joachim Trebbe (2001): *Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland. Ergebnisse einer Umfrage des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung*, Potsdam: GöfaK Medienforschung.
- Wilamowits-Moellendorff, Ulrich (2002): *Türken in Deutschland – Einstellungen zu Staat und Gesellschaft*, Arbeitspapier, St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Wilpert, Czarina (1984). „International Migration and Ethnic Minorities: New Fields for Post-War Sociology in the Federal Republic of Germany“, in: *Current Sociology* 32: S. 305-352.

PARADIGMEN KULTURELLER DIFFERENZ UND HYBRIDITÄT

Umut Erel

Einleitung

Dieser Beitrag handelt von kulturellen Mischformen. Konzepte wie Hybridität, Diaspora und transnationale Identitäten haben in den letzten Jahren in den Sozial- und Kulturwissenschaften Anstöße gegeben, die Idee von festgeschriebenen ethnisch-kulturellen Grenzen als Norm zu hinterfragen. Gleichzeitig hat es in der gesellschaftlichen Repräsentation von Ethnizität Veränderungen gegeben. Die Schlagworte von den „neuen Deutschen“, den „Deutsch-Türken“ oder „multi-kulturellen Deutschen“ tauchten auf. Die Diskussion darüber, ob es eine deutsche Leitkultur gibt, beziehungsweise was man sich darunter vorstellen soll, hat die Gemüter bewegt. Wenn diese Debatten auch inhaltlich dünn waren, so haben sie doch gezeigt, dass das Verhältnis von Ethnizität, Nation und Kultur ein zentrales Thema in der Identifikation von Deutschsein und Nicht-Deutschsein darstellt. Interessanterweise kommt in den Debatten um das neue Zuwanderungsgesetz die Frage nach den Grenzen und Inhalten von Deutschsein nicht mehr vor. Da ist es klar, wer die Deutschen und wer die Ausländer sind: Die einen müssen integriert werden, und manche von ihnen müssen zu ihrem Glück, das heißt zu Sprach- und Demokratiekursen (auch „Integrationskurse“ genannt) gezwungen werden. In der öffentlichen Diskussion wird die Frage der lernunwilligen Ausländer in den Vordergrund gestellt. Die dramatische Situation von Kürzungen und viel zu wenig Plätzen, die bereits seit langem in den Deutschkursen für MigrantInnen herrscht, wird gar nicht erst thematisiert. Die Ausländer werden weiterhin porträtiert als diejenigen, die sich beweisen müssen – und wenn sie denn nicht spüren und die Deutschkurse erfolgreich abschließen, so kann das in Zukunft negative Auswirkungen auf ihren aufenthaltsrechtlichen Status haben (vgl. Topal 2002).

Vor dem Hintergrund, dass ethnische und kulturelle Differenz als Makel angesehen wird, der notfalls mit ausländerrechtlichen Maßnahmen bestraft werden soll, erscheinen die Schlagworte von einer multikulturellen Identität oder die positive Bezugnahme auf deutsch-türkische Künstler und Unterneh-

mer als die bessere Alternative. In diesem Beitrag möchte ich aber auch die Probleme diskutieren, die ein Konzept von hybriden Identitäten mit sich bringt.

Ich beginne mit einer Diskussion des Konzeptes der Hybridität und der Fragen und Probleme, die es aufwirft. Dabei betrachte ich vor allem, welche Menschen und welche ihrer Praktiken als „legitime“ oder „illegitime“ Mischformen gelten. Ich argumentiere, dass Mischungen unterschiedlich bewertet werden und dass Hybridität sowohl in akademischen als auch gesellschaftlichen Debatten mal positiv, mal negativ bewertet wird. Im letzten Teil argumentiere ich, dass das Konzept von Hybridität vor allem in Debatten um Bürgerrechte eine wichtige Intervention darstellt.

Hybridität – Identifikationsstrategie, kulturelle Produktion, Epistemologie

Kulturelle Praktiken und Identitäten werden in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und staatlichen Praktiken herangezogen, um die „guten ins Töpfchen und die schlechten ins Kröpfchen“ zu sortieren. Das heißt, dass etwa die Fähigkeit, deutsch zu sprechen, oder ein „Bekenntnis zu Deutschland“ wichtige Voraussetzungen zur Erlangung der Staatsbürgerschaft darstellen. Auf anderer Ebene wird oft „die islamische Kultur“ als Hinderungsgrund für die Integration von Migrantinnen gesehen. So dient in unterschiedlichen Bereichen, etwa im Bildungs- und Ausbildungsbereich oder auf dem Arbeitsmarkt, die zugeschriebene kulturelle Differenz zur Legitimation der Ausgrenzung derer, die als kulturell different gesehen werden. Im Gegensatz dazu steht die Weigerung vieler MigrantInnen und anderer ethnisierter Menschen, sich in eine nationale, ethnische oder kulturelle Schublade stecken zu lassen. So hat die jahrelange Pathologisierung vor allem der zweiten Generation von MigrantInnen als entwurzelt, ohne Heimat und kulturelle Leitmodelle, also „zwischen zwei Stühlen“ zu einer selbstbewussten Behauptung geführt, „auf allen Stühlen“ zu sitzen (vgl. z.B. Otyakmaz 1995).¹ Diese Behauptung ist nicht bloß die einfache Umkehrung eines rassistischen Diskurses (vgl. Taguieff 1987) sondern beinhaltet mehrere Elemente, die gängige Paradigmen kultureller und ethnischer Differenz in Frage stellen. Einige davon werden in den akademischen Debatten mit dem Konzept der Hybridität theoretisch gefasst, dem ich mich nun zuwende.

Die Zuschreibung kultureller Differenz zu eindeutig identifizierbaren ethnischen Gruppen und die Behauptung, dass diese kulturellen Differenzen transhistorisch und unassimilierbar sind, ist ein wichtiger Baustein neo-

1 Dieses Selbstverständnis, über mehrere national oder ethnische definierte kulturelle und soziale Räume zu verfügen und sich legitim ihrer Ressourcen bedienen zu können, ist – entgegen gängiger Stereotypen – nicht auf die zweite Generation von Migrantinnen beschränkt.

rassistischer Diskurse, die insbesondere im Zuge der politischen Entwicklung und der Kriege nach dem 11. September 2001 an Auftrieb gewonnen haben. Nationalismus und Rassismus sind beides produktive Diskurse, die Identitäten, kulturelle und soziale Praktiken hervorbringen. An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass dabei die Konstruktion und Reproduktion von interethnischen Grenzen und ethnisierten „Anderen“ eine zentrale Rolle spielt (Erel 1999). Daher ist es wichtig, sichtbar zu machen, dass solche interethnischen Grenzen nicht essentiell in kulturellen Formen und Praxen enthalten sind. Wie konstruktivistische ForscherInnen schon lange argumentieren, ist es nicht eine gemeinsame Kultur, Sprache oder ein Territorium, die zwangsläufig zur Bildung von nationalem oder ethnischem Bewusstsein und dessen Verwirklichung in einem Nationalstaat führen. Vielmehr werden die Bestrebungen nach Vereinheitlichung von kulturellen und sprachlichen Ressourcen oft von einer kleinen kulturellen Elite getragen und im Rahmen von nationalen Bewegungen und später nationalstaatlichen Institutionen erst verbreitet. Das heißt, dass eine (imaginierte) kulturelle Gemeinschaft nicht die Basis und Voraussetzung, sondern erst das Ergebnis von Nationalstaaten oder nationalen Bewegungen ist (Anderson 1993).

Was heute als zunehmende Globalisierung erscheint, wird oft vorschnell als ein Verschwinden des Nationalstaates betrauert oder gefeiert. Stattdessen ko-existieren Nationalstaaten (mit unterschiedlicher Souveränität und Macht in den internationalen Beziehungen) neben supranationalen Organisationen und multinationalen Korporationen als Akteure im politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Prozess der Globalisierung. Auf der einen Seite erzeugen neue Informationstechnologien, Medien und erleichterte Reisemöglichkeiten (für einige) ein gesteigertes Bewusstsein kultureller Differenz. Auf der anderen Seite artikuliert sich dieses Bewusstsein kultureller Differenz auch als eine Forderung nach Anerkennung und Gleichberechtigung (Pieterse 1999).

Im Alltagsleben wie in der Theoriebildung hat sich darüberhinaus ein zunehmendes Interesse an kulturellen Mischformen, hybriden Praktiken und kulturellen Produkten entwickelt. Diese Mischformen sind an sich nichts Neues, aber sie werden zunehmend kommentiert, reflektiert und oft als Zeichen dynamischer, innovativer Weltoffenheit gefeiert, die überkommene Rassismen transzendiert. In den Cultural Studies ist Homi Bhabhas Konzept der Hybridität besonders einflussreich.

Im folgenden stelle ich kurz Homi Bhabhas Konzept von Hybridität und die Herausforderungen an Paradigmen kultureller Differenz, die es mit sich bringt, vor. Bhabha vertritt ein semiotisches Konzept von Kultur, wonach Kultur Bedeutungen produziert und ein Prozess der Interpretation ist. Dies ist ein Gegenentwurf zu dem, was er „musée imaginaire“ (Bhabha 1994: 172) nennt, d.h. ein Gegenentwurf zu kolonialen und multikulturalistischen Paradigmen kultureller Differenz, die Kultur als verdinglichte Eigenschaft klar abgrenzbaren ethnischen Gruppen zuschreiben. Bhabha versteht unter Kultur so-

ziale Beziehungen, die transnational, durch die historischen und gegenwärtigen Erfahrungen von Sklaverei, Zwangsarbeit, Kolonisierung, Migration und Handel entstanden sind. Diese Beziehungen sind mehrdimensional; aus verschiedenen lokalen, regionalen und nationalen Perspektiven erhalten sie unterschiedliche Bedeutungen. Kultur als Prozess der Interpretation beinhaltet so auch immer ein Aushandeln von Machtverhältnissen und von Definitionsgehalt über Interpretationen und Praktiken. Außerdem sieht er Kultur als „translational“ (Bhabha 1994: 172) an, d.h. kulturelle Formen können unterschiedlich interpretiert werden, und können wie Sprache aus einem Sinnzusammenhang in andere gleichsam „übersetzt“ werden. Zudem wird Bedeutung ausgehandelt und ist umstritten, so dass wir Hybridität als Prozess begreifen müssen. Das heißt, dass innerhalb einer Gruppe kulturelle Formen unterschiedlich verstanden, interpretiert und gelebt werden, und sich in einem ständigen Prozess des Wandels befinden. Außerdem – wenn wir Kulturen überhaupt soweit abstrahieren können – beeinflussen sich Kulturen unterschiedlicher Gruppen gegenseitig.

Sei es im interkulturellen oder zeitlichen Sinne, kulturelle Formen sind niemals abgeschlossen, sie werden immer wieder neu interpretiert und verarbeitet. Darum sind Konzepte, die von vorgeblich „ursprünglichen, reinen“ Formen oder deren „Verfälschung“ ausgehen, nicht sinnvoll (1990: 210). In diesem Sinne ist die häufig identifizierte Mischung von Elementen, die unterschiedliche ethnische Konnotationen haben, in der kulturellen Produktion nur insofern bemerkenswert, als sie nationale und ethnische Grenzen aufzeigt, hinterfragt und herausfordert. Vor allem im Bereich der kulturellen Produktion sind explizit oder selbstreflexiv hybride Genres und Praktiken „hip“, während die soziale Realität der Menschen, die hybride Identifikationsstrategien verfolgen, nicht das gleiche Interesse hervorruft (vgl. El-Tayeb in diesem Band). Hybride Identifikationsstrategien sind darauf ausgerichtet, das „Dazwischen“ zu validieren und weder nach Dominanz noch nach eindeutiger Verortung oder Schließung zu streben, sondern durch die Behauptung der „Dazwischen“-Position eben diese Kategorisierungen herauszufordern (Bhabha 1996; Pieterse 2001; Schön 1996). Diese „Dazwischen“-Positionen stellen insbesondere eine Herausforderung an Vorstellungen von kultureller und ethnischer Authentizität dar, die ich im nächsten Abschnitt diskutiere.

Kulturelle Authentizität

Die Vorstellung einer einheitlichen Kultur, die Ausdruck eines kollektiven wahren Selbst ist, kann auch Bestandteil der Ideologien sowohl von mehrheitsethnischen als auch von ethnisierten Gruppen sein. Die Idee von einer wahren ethnischen Kultur, die nicht von der Mehrheitsgesellschaft, oder

allgemeiner vom Westen², kontaminiert ist, kann dazu dienen, ein positives, unabhängiges Selbstbild zu schaffen.

Auf der anderen Seite jedoch können solche Diskurse von kultureller Reinheit auch benutzt werden, um das Verhalten der Mitglieder der ethnischen Gruppe zu kontrollieren. Das ist häufig der Fall, wenn es um die Autorität über sogenannte authentische Geschlechterrollen oder sexuelle Identitäten geht, die oft als Symbole ethnischer Identität und Differenz konstruiert werden. So stellt zum Beispiel offene außereheliche Sexualität von jungen Frauen aus der Türkei nicht nur einen Bruch mit dominanten Geschlechternormen dar, sondern wird oft als ein „Verrat“ an den sogenannten „türkischen“ Werten und als Überlaufen zur deutschen Mehrheitsgesellschaft interpretiert. Solch eine Definition von „Türkischsein“, die für das offene Leben von unabhängiger weiblicher Sexualität keinen Platz lässt, wird natürlich nicht ohne weiteres von allen Beteiligten akzeptiert, und manche Frauen aus der Türkei finden eigene, andere Definitionen von „Türkischsein“, in denen sie sich selbst und ihre Bedürfnisse besser ausdrücken können. Konflikte, die im Namen der Authentizität ausgetragen werden, betreffen also eher die Autorität über den Inhalt und die Grenzen von ethnischer Identität.

Trotzdem werden die Kriterien für Authentizität oft in der Vergangenheit oder in einem echten oder vorgestellten „Mutterland“ gesucht. Mir ist wichtig, hervorzuheben, dass Bemühungen, eine ursprüngliche, „authentische“ Kultur unter den Verzerrungen der Mehrheitskultur wieder zu entdecken, genau wie alle anderen Formen von Kultur auch erinnert, imaginiert und durch Narrative vermittelt sind (Hall 1987). Unmittelbare historische Authentizität gibt es nicht. Auch ein „Mutterland“ im Sinne von Ursprungsland mag zwar eine Quelle von Inspiration und ein Ort sein, mit dem wir uns als MigrantInnen und ethnisierte Menschen auseinandersetzen, aber auch dort gibt es unterschiedliche Konstruktionen von Authentizität. Verschiedene Versionen kultureller Praktiken und Formen werden von unterschiedlichen Gruppen ausgewählt und als repräsentativ für „nationale“ oder „ethnische“ Identität dargestellt. Aber welche Versionen und Interpretationen solcher nationalisierten oder ethnisierten kulturellen Formen Anerkennung finden und sich etwa in staatlicher Praxis niederschlagen, wird in hegemonialen Kämpfen ausgefochten und kann nicht als a priori evident angesehen werden (vgl. Erel 1999).

Ich möchte hier darauf hinweisen, dass die Frage nach Authentizität nicht nur zwischen denen verhandelt wird, die sich selbst als Teil einer ethnischen Gruppe verstehen. Insbesondere nicht-westliche kulturelle Formen werden außerdem stets aus westlicher Sicht beurteilt. Brian Spooner hat am Beispiel von turkmenischen Teppichen die Idee von authentischen orientalischen Teppichen untersucht. Er hebt hervor, dass die Kriterien, nach denen Authentizität

2 Dabei ist es wichtig, daran zu erinnern, daß der „Westen“ auch kein homogenes Gebilde ist, und dass vieles was als „westlich“ gilt, ein Produkt von Austausch, Aneignung und Ausbeutung von nicht-westlichen Menschen und deren kulturellen Ressourcen ist.

von orientalischen Teppichen beurteilt wird, hauptsächlich westlichen Ursprungs sind. Diese Kriterien sind im Dialog mit den Verkaufsmythen der Händler und Zwischenmänner entstanden. Daraus ist ein Diskurs von Spezialistenwissen über Authentizität entstanden (Spooner 1986: 199). Neben einigen messbaren Faktoren wird Authentizität, deren Beurteilung Spezialkenntnisse erfordert, zum Maßstab für Qualität (1986: 222 f.). Die Vorstellung von authentischen orientalischen Teppichen hat im Westen Gruppen von Spezialisten, von Sammlern und „Liebhabern“ entstehen lassen. Diese Leute sind „besonders“ nicht nur dadurch, dass sie offensichtlich viel Geld haben, sondern ihre „Besonderheit“ und ihr kultivierter Status drückt sich eben auch in ihrer Kenntnis über und im Besitz einer authentischen „exotischen“ Ware aus. Diese westlichen Spezialisten und ihr Wissen über die Authentizität von Teppichen ist nicht aus dem Wissen der ProduzentInnen und ihren Produktionsbedingungen entstanden. Aber umgekehrt schafft das Spezialistenwissen eine Nachfrage, die vermittelt durch Händler die Produktion beeinflusst (1986: 197). An diesem Beispiel wird deutlich, wie der Begriff der Authentizität westliche Autorität über nicht-westliche kulturelle Produktionen beinhaltet. Spezialistenwissen hat die Kategorie und Kriterien von Authentizität hervorgebracht, um dem Wunsch nach „Besonderheit“, der die europäischen Eliten auszeichnete, nachzukommen (1986: 225). Dieses Beispiel zeigt auch deutlich, wie kulturelle Produkte und die Ideologien, die sich darum ranken, durch Handel und Warenverhältnisse bestimmt sind (s.u.).

Auch wenn Ideen von Authentizität ausdrücklich als Wissen *gegen* Dominanzkultur entwickelt werden, ist diese Authentizität nicht unberührt von Machtverhältnissen, sondern ein Produkt von Kämpfen um die Autorität, bestimmen zu können, wer wir sind und werden wollen. In solchen Konflikten um Autorität geht es immer auch darum, zu bestimmen, wer zu diesem „wir“ dazugehört und wer die Macht hat, die Kriterien für ein „wir“ zu bestimmen.

Anstatt Authentizität als Maßstab des Wertes kultureller Formen zu nehmen, schlage ich vor, kulturelle Formen und Produkte nach ihrem Nutzen für emanzipatorische Projekte zu befragen. In diesem Zusammenhang ist es außerdem wichtig, hervorzuheben, dass die soziale Anerkennung und Wertschätzung „hybrider“ kultureller Formen und Produkte oft durch deren Kommodifizierung vermittelt wird (vgl. Bhavnani 1999, Erel 1999, Pieterse 2001). Diese Kommodifizierung „hybrider“ kultureller Formen ist an sich nichts neues, aber ihre Vermarktung mit der Behauptung, eine neue, „gemischte“ Identität der KonsumentInnen zu erzeugen, die von Weltoffenheit geprägt ist, produziert neue Formen der Distinktion. Im folgenden diskutiere ich die Ambivalenzen, die mit der Anerkennung von hybriden Identitäten und Praktiken verbunden sind, und im letzten Abschnitt greife ich schliesslich die Frage nach dem emanzipatorischen und kritischen Potenzial von Hybridität im Kontext von Bürgerrechten auf.

Wer ist hybrid?

Bhabhas Theorie zufolge sind wir alle hybrid. Allerdings haben wir unterschiedliche Machtpositionen und Ressourcen, um unsere Hybridität anzuerkennen oder zu verschleiern und als kulturelle „Reinheit“ zu normalisieren. Wie Leyda Oquendi (1997) in Bezug auf Lateinamerika feststellt, hat dort Hybridität als Folge von gewaltsamem Kolonialismus und Sexismus seit Jahrhunderten existiert, sie wurde jedoch von denen unterdrückt, die zwar selbst auch hybrid waren, aber ihre eigene Hybridität nicht anerkannten.

Aus der kolonialen Geschichte Lateinamerikas und der Geschichte schwarzer Menschen in den USA können wir noch mehr lernen. Hybridität oder Metizaje bezieht sich nicht nur auf kulturelle Mischformen, sondern greift implizit auch auf die Idee einer angeblichen „biologischen“ Mischung zurück (vgl. dazu Young 1995). Damit sind Personen gemeint, deren Eltern aus verschiedenen „rassischen“ Gruppen kommen.³ Zudem zeigt die Geschichte der USA und Lateinamerikas deutlich, dass solche „Rassenmischung“ oft auf sexueller Gewalt von weißen Sklavenhaltern beruhte. „Rasse“ steht hier für den größtmöglichen Gegensatz, zwischen „weiß“ und „nicht-weiß“, der die rassistische Vorstellung strukturiert. Bevor die Idee von „Mischung“ Sinn macht, sei es in kultureller oder angeblich biologischer Bedeutung, müssen Unterschiede zwischen Gruppen konstruiert werden, die sozial bedeutsam sind. Diese Unterschiede werden als Gegensatz zwischen zwei Polen dargestellt. Andere soziale und eventuell ethnische Differenzen innerhalb der beiden Pole werden dieser Polarität untergeordnet.

So befanden sich beispielsweise unter den „spanischen“ Conquistadores keineswegs nur Spanier, sondern auch Juden, Araber, Flamen, Portugiesen, Roma und andere. Sie mussten erst diskursiv zu einer Kategorie der „weißen Europäer“ vereinheitlicht werden, um ihnen dann die indigene Bevölkerung als eine ebenso einheitliche Gruppe der „Anderen“ entgegenzusetzen (Zagefka 1997). Erst Unterschiede, die ideologisch und diskursiv auf einen Gegensatz reduziert und verschärft sind, geben einem Begriff wie Hybridität Sinn. Die biologischen Konnotationen des Hybriditätsbegriffs spiegeln Diskurse des 19. Jahrhunderts wider, die geradezu eine Obsession mit der Frage der Reinheit der „Rasse“ und „Rassenmischung“ produzierten (vgl. Coombes und Brah 2001). Der Begriff der Hybridität ist so auch eine sexuelle und spezifisch heterosexuelle Metapher, der sexuelle und kulturelle (Re-)Produktion miteinander verbindet (Young 1995).

Das Konzept der Hybridität bezieht sich explizit auf alle Menschen, egal welcher Ethnizität. Allerdings haben einige Theoretikerinnen auch kritisiert, dass die begriffliche Konnotation einerseits auf Menschen aus bi-kulturellen/bi-nationalen oder „mixed race“ Familien verweist, andererseits aber ihre gelebten Erfahrungen nicht berücksichtigt, und so die Tendenz sowohl theoreti-

3 Die Unhaltbarkeit des Rassebegriffs ist oft diskutiert worden, ich gehe hier nicht weiter darauf ein. Siehe etwa Miles 1992.

scher als auch empirischer Forschung reproduziert, Menschen aus ethnisch gemischten Familien zu ignorieren (Treacher 2000).

Wenn das Konzept der Hybridität auch nicht explizit auf ethnische Differenz eingeht, so überlagert doch die Signifikanz (und Fetischisierung) von nationalen und ethnischen Grenzen in der Konstitution von Subjekten und in der Produktion und Konsumption kultureller Produkte andere Lesarten des Hybriditätsparadigmas (Pieterse 2001). Das Konzept der Hybridität erlaubt es, kulturelle und ethnische Prozesse als fließend und unabgeschlossen zu verstehen, und die Annahme von Grenzen und klar zuschreibbaren Gruppenidentitäten zu problematisieren. Als epistemologisches Instrument hinterfragt das Hybriditätsparadigma die Annahme, dass Grenzüberschreitungsprozesse marginal sind und erfasst somit komplexere soziale Analysen.

Allerdings geschieht es auch in akademischen Debatten, dass dieser prozessuale Charakter von Hybridität vernachlässigt wird, und Hybridität als Zustand betrachtet und dadurch verdinglicht wird (Parker 1995). Im folgenden möchte ich zwei Beispiele dafür anführen, wie akademische Debatten um Hybridität neue Ausschlussdiskurse produzieren können.

Die politische Kategorie „Schwarz“ wurde in Britannien⁴ als eine anti-rassistische, multi-ethnische und multi-„rassische“ Identifikation und widerständige Subjektposition von und für diejenigen benutzt, die von (post)kolonialem Rassismus betroffen waren. Als solche war es eine Subjektposition, die mit einem politischen Projekt antirassistischer Bündnisse verbunden war, und zwar z. T. durchaus erfolgreich Bewegungen und Bewusstsein mobilisiert hat, aber wegen ihres politischen Gehalts stets umstritten war und nicht von allen als Selbstbezeichnung gewählt wurde. Allerdings wurde diese multi-ethnische und multirassische Subjektposition im Laufe der 1990er Jahre immer mehr marginalisiert, der Begriff des Schwarzseins entpolitisiert, und stattdessen mit Menschen afro-karibischer Herkunft gleichgesetzt (vgl. Brah 1996). Claire Alexander (2002) meint, dass auch akademische Diskurse zur Entpolitisierung des politischen Begriffs des „Schwarzseins“ beigetragen haben. Sie führt an, dass eine Refokussierung akademischer Debatten auf kulturelle Belange und vor allem auf eine Zelebrierung hybrider kultureller Praktiken einer neuen Form der Dichotomisierung ethnisierten Menschen in Britannien Vorschub geleistet hat. So argumentiert sie, dass auf dem Feld der Repräsentation afro-karibische kulturelle Praktiken und Produkte als hybrid und integrierbar anerkannt werden. In ihrer Analyse der Feierlichkeiten zum 50. Jahrestag der Ankunft des Schiffes „Windrush“, das 1948 als Beginn der postkolonialen Arbeitsmigration gewertet wird, stellt sie fest, dass eine Erinnerungskultur und Geschichte eines multikulturellen Britannien etabliert wird, in der die Erfahrungen asiatischer MigrantInnen und Minderheiten, und ihre Beiträge zum antirassistischen Widerstand ausgeblendet werden. Afrokaribi-

4 Ich übernehme hier den englischen Sprachgebrauch, der die historischen Grundlagen von Kolonialismus in Frage stellt, und daher nicht den Begriff „Großbritannien“ sondern „Britannien“ benutzt.

sche Identitäten werden in akademischen Debatten als flexibel und hybrid gesehen, und werden mit afro-amerikanischen Identitäten in Bezug gesetzt. Diese Konstruktion einer Affinität mit afro-amerikanischen kulturellen Formen und Identitäten fördert wiederum die Entstehung eines „Crossover“ Publikums und von Identifikationen, die Einschluss in die Vorstellung von Britishsein versprechen. In diesen Repräsentation gelten asiatische Identitäten als kulturell abgegrenzt, unveränderlich und essentialistisch, d.h. als nicht integrierbar. Dies ist mit einer Zunahme von Islamophobie und Ethnisierung muslimischer Menschen einhergegangen. Nach Alexander haben neuere akademische Debatten afro-karibische Gemeinschaften als integrierbar dargestellt. Insbesondere durch die Kommodifizierung von Differenz, oft in Anlehnung an populäre Hybriditätsdiskurse wurden afro-karibische Identitäten in eine neue Imagination britischer Identität eingeschlossen, während die Bevölkerung mit asiatischem Hintergrund immer mehr als essentiell different und der Integration unfähig gesehen wurde.⁵

Solch eine diskursive Dichotomisierung von „guten“ hybriden versus „schlechten“ essentialistischen Identitäten findet auch in akademischen Debatten um innermuslimische Differenz statt. So diskutiert Ruba Salih (2003) die Spannbreite der Identifikationen und Praktiken muslimischer Frauen in Italien. Dabei kritisiert sie, dass gerade in wissenschaftlichen Diskussionen eine neue Hierarchie unter muslimischen Frauen konstruiert wird. Auf der einen Seite werden muslimische Frauen, die sich offen und explizit von Religiosität lossagen als Beispiel für die Schaffung positiver, hybrider Identitäten angeführt. Auf der anderen Seite werden Frauen, die Islam als einen wichtigen Teil ihrer Identität präsentieren, dargestellt, als würden sie sich den Anforderungen einer polyvalenten, uneindeutigen Moderne verschliessen und stattdessen einen „einfachen“, eindimensional religionszentrierten Identitätsrahmen und dessen Handlungsanleitungen akzeptieren. Nach Salih ignorieren diese Forschungen die komplexen Debatten um Modernität, Demokratie und Islam, die in muslimischen Öffentlichkeiten geführt werden. Zudem stellt sie dieser vereinfachenden Darstellung die Ergebnisse ihrer eigenen Feldforschung in Italien entgegen. Sie gibt dabei Beispiele von Frauen, die auf unterschiedlichste Weise muslimische Praktiken und Bewertungen von Geschlechterverhältnissen neu interpretieren. Manche von ihnen sehen sich dabei explizit als Aktivistinnen, die neue Formen von Gemeinschaft und Religiosität über ethnische Grenzen hinweg in einem europäischen Kontext artikulieren. Für andere ist eine muslimische Identifikation einfach Teil ihres Alltags, die sie jedoch mit einer Anpassung an die praktischen Gegebenheiten der Migrationssituation verbinden, so dass etwa viele Mütter ihren Kindern erlauben, Schweine-

5 Ich möchte hervorheben, dass Alexanders These natürlich nicht auf jeden Kontext passt, sondern auf einen spezifischen akademischen Diskurs der Cultural Studies Bezug nimmt. So stellen andere Diskurse etwa asiatische Minderheiten in Britannien als Vorzeigebispiel für die ökonomische Integration insbesondere durch selbstständige Berufe dar und präsentieren sie als den erfolgreichen Gegenpol zu afro-karibischen Gruppen.

fleisch zu essen. Salih argumentiert, dass das Etikett der Hybridität, das Forscherinnen verteilen, oft implizit einer Bewertung gleichkommt, in der diejenigen Verhaltensweisen, die scheinbar westlich sind, als legitime und positive Hybridität anerkannt werden. Auf der anderen Seite werden andere Formen von kulturellen und ethnischen Grenzüberschreitungen, die sich explizit als muslimisch identifizieren, nicht als solche wahrgenommen, sondern durch einen orientalistischen Blick essentialisiert.

In diesen beiden Beispielen stellt die Anerkennung des hybriden Gehalts mancher kultureller Praktiken oder Identitäten durch Forscherinnen und mehrheitsethnische Öffentlichkeiten eine partielle Legitimierung dar. Eine solche wenn auch partielle Anerkennung „akzeptabler“ hybrider Identitäten und kultureller Praktiken ist meist ein rhetorisches Mittel, um den Ausschluss anderer, als unakzeptabel konstruierter Praktiken und Identitäten zu rechtfertigen. Diese strategische Aufteilung in integrierbare und nicht integrierbare „Andere“ ist natürlich nicht neu und kommt auch ohne das Etikett der Hybridität aus; dennoch ist es wichtig hervorzuheben, dass der transgressive und progressive Habitus, den das Konzept der Hybridität zu signalisieren scheint, auch in akademischen Debatten nicht ohne weiteres für bare Münze genommen werden kann.

Das Konzept der Hybridität bietet nicht automatisch ein analytisches Instrument zum Verständnis aller Formen sozialer Ungleichheit. So ist eine Kritik an Machtverhältnissen nicht unmittelbar im Hybriditätsparadigma enthalten. Insbesondere wird das Hybriditätsparadigma der Analyse von Klassegegensätzen und materieller Ausbeutung nicht gerecht (vgl. Erel 1999). Das heißt, es ist wichtig, das Hybriditätsparadigma kultureller Differenz in Zusammenhang mit anderen Machtverhältnissen zu setzen. Die Strategie der Hybridisierung als eine widerständige Praxis der Identifikation oder kulturellen Produktion ist nicht immer erfolgreich und sowohl „strategischer Essentialismus“ (Spivak) als auch andere Formen von Allianzen (etwa „epistemologische Gemeinschaften“, Assiter 1996, oder „transversale Politik“, Yuval-Davis 1997)⁶ müssen mobilisiert werden, um Machtverhältnisse von Klasse,

6 An dieser Stelle kann ich nur kurz die Möglichkeiten der genannten Konzepte anreissen: Gayatri Spivak hat den Begriff des strategischem Essentialismus geprägt, um auszudrücken, dass es in bestimmten Situationen sinnvoll sein kann, essentialistische Konzepte anzurufen, um politisch strategische Bündnisse einzugehen, anstatt auf der analytischen Priorität des Dekonstruktivismus zu bestehen (Spivak in: Landry und MacLean 1995). Mit dem Konzept der epistemologischen Gemeinschaften entwirft Assiter die Grundlage politischer Allianzen nicht auf der Basis gemeinsamer sozialer Identitäten, sondern aufgrund gemeinsamer Epistemologien und politischer Ziele. Unter transversaler Politik versteht Yuval-Davis eine Politik, die sowohl die unterschiedlichen Realitäten und Interessen, die aus unterschiedlichen sozialen Positionierungen und Erfahrungen erwachsen, anerkennt, als auch durch gegenseitiges Verständnis von politischen Bündnispartnern aus unterschiedlichen sozialen Positionen diese zu überbrücken sucht.

Geschlecht, Rassismus und anderem auf unterschiedlichen Ebenen herauszufordern. Nora Räthzels (1999) Äußerung „Hybridität ist die Antwort – aber was war noch mal die Frage?“ macht deutlich, dass Hybridität nicht die Antwort auf alle Fragen sozialer Ungleichheit darstellt oder an und für sich eine kritische und effiziente Handlungsstrategie bietet.

Auch Jan Nederveen Pieterse (2001) beschäftigt sich mit der Frage, welche politische, soziale und analytische Relevanz Hybriditätsdiskurse haben. Er kommt dabei zu etwas anderen Ergebnissen. Er geht einzeln auf einen Katalog von Einwänden gegen das Hybriditätsparadigma ein, die Hybridität einerseits als eine elitäre, bourgeoise oder banale und entpolitisierende Rhetorik kritisieren. Schließlich argumentiert Pieterse, dass die Anerkennung von Hybridität und die Erkenntnisformen zwar nicht an sich emanzipatorisch sind, jedoch für viele Menschen eine Überlebensstrategie darstellt. Oft sind Hybriditätspraxen alltäglich und banal, aber Hybriditätsparadigmen als Erkenntnisstrategien haben das Potential, soziale und kulturelle Prozesse in ihrer Komplexität anzuerkennen.

Als Zwischenresümee möchte ich festhalten, dass die Konstruktion und die Reproduktion von interethnischen Grenzen ein Prozess ist, der für rassistische Diskurse und Praktiken von zentraler Bedeutung ist. Daher ist es wichtig, sichtbar zu machen, dass solche interethnischen Grenzen nicht essentiell in kulturellen Formen und Praxen enthalten sind. Das Konzept der Hybridität ist sinnvoll, um kulturelle Prozesse als historisch geworden und interethnische Grenzen als ausgehandelt anzuerkennen. Allerdings enthält das Konzept der Hybridität oder Hybridisierungsstrategien an sich keine ausreichende Analyse oder Handlungsstrategie, um unterschiedliche Machtverhältnisse zu untergraben. Darum ist es wichtig, Hybridisierung mit Blick auf die Überschneidungen verschiedener Prozesse und Perspektiven zu betrachten und zu fragen, wie Geschlecht, Sexualität und Klasse mit der Konstruktion ethnischer Hierarchien zusammen hängen. So lesen wir kaum von deutsch-türkischen („hybriden“) Putzfrauen oder deutsch-kroatischen Arbeitslosen. Zudem bleibt meist das Problem der Polarisierung von zwei ethnischen Identitäten, so dass die ethnische und kulturelle Vielfalt der Migrantinnen aus der Türkei beispielsweise hinter dem Label der Deutsch-Türkin verborgen bleibt. Hybridisierungsstrategien können zwar auf der einen Seite dazu beitragen, ethnisierte Subjekte und ihre kulturellen Praxen und Produkte sichtbar zu machen. Aber dies an sich genügt noch nicht, um Dominanzverhältnisse zu dekonstruieren oder gar zu verändern. Ich denke, dass Hybridisierungsstrategien vor allem dazu geeignet sind, die Legitimation normalisierter, dominanter Identitäten in Frage zu stellen. Im folgenden und letzten Abschnitt schlage ich vor, dass das Konzept der Hybridität insbesondere in der Aushandlung der Subjektpositionen von Bürgerschaft⁷ festgeschriebene Identitäten und ihnen zugeschriebene „Rechte“ in

7 Ich beziehe mich hier auf anglophone Debatten über das Konzept von „citizenship“, das meist mit Staatsbürgerschaft übersetzt wird. Allerdings möchte ich durch die Benutzung der Begriffe Bürgerschaft und Bürgerrechte

Frage stellen kann, und mitunter Argumente für ein erweitertes Verständnis von Bürgerrechten unterstützen kann.

Multikulturalistische Bürgerschaft und Hybridität

Forschungen über Hybridität konzentrieren sich oft auf kulturelle Produktion oder Jugendsubkulturen. Ich möchte an dieser Stelle vorschlagen, wie ein Konzept von Hybridität sinnvoll in eine Analyse von Bürgerschaft und politische Subjektivität eingebunden werden kann.⁸ Bürgerrechte und Staatsbürgerschaft konstituieren materielle und diskursive Grenzen von Zugehörigkeit, Rechten und Zugang zu Ressourcen. Während formale Staatsbürgerschaft wichtig für die Realisierung vieler Rechte ist, so zeigen doch die Erfahrungen etwa ethnischer Minderheiten in Britannien, dass sie nicht ausreicht, um substantielle Bürgerrechte zu verwirklichen. Denn institutioneller Rassismus, das Zusammenspiel ökonomischer und rassistischer Machtverhältnisse sowie die institutionelle Zentrierung einer „nationalen“ Mehrheitskultur reproduzieren unterschiedliche soziale Machtpositionen und unterschiedlichen Zugang zu staatlichen Ressourcen und Institutionen.

Auf der anderen Seite umfasst mein Denken über Bürgerschaft und Bürgerrechte auch diejenigen, die zwar formal nicht Staatsbürger sind, aber aufgrund ihrer Residenz auf unterschiedliche Weise als Teil der Gemeinschaft gesehen werden können (vgl. Erel 2003a und b). Bürgerschaft hat so zwei Aspekte: Zum einen stellt sie einen Rahmen für Ein- und Ausschlüsse dar, zum anderen bietet sie einen Rahmen für soziale Kämpfe (Turner 1993). Ein zentrales Problem in Debatten um Bürgerschaft und Migration ist epistemologischer Art: Sowohl akademische als auch politische und Alltagsdiskurse basieren auf einer bi-polaren Konstruktion, mit der sogenannten Aufnahmegesellschaft und ihren „Interessen“ auf der einen und MigrantInnen auf der anderen Seite. Dass Ethnizität die Basis für unterschiedliche Zugehörigkeiten und Interessen darstellt, wird in den meisten Diskussionen um Staatsbürgerschaft als gegeben hingenommen (vgl. Carens 1995). Demgegenüber halte ich eine analytische Trennung von Nation und Zivilgesellschaft, deren Teil auch MigrantInnen und ethnisierte Menschen bilden, für wichtig (Balibar 2004, Yuval-Davis 1997). Die Frage nach kultureller (oft gleichgesetzt mit ethnischer) Differenz und nach Bürgerrechten wird am deutlichsten in multikulturalistischen Theorien diskutiert. Ein Problem dabei bildet jedoch eine eindimensionale Sicht auf Differenz, wo Migranten und ethnische Minderheiten generisch als männlich (z.B. Bauböck 1991, Mackert 1999), und Frauenrechte generisch als die Rechte von ethnischen Mehrheitsfrauen diskutiert werden

betonen, dass in meinem Verständnis dieses Konzeptes nicht die Beziehung mit dem Staat die alleinige Autorisierungsinstanz gelten sollte.

8 Ich greife hier auf Ergebnisse meiner Studie über (hoch)qualifizierte Migrantinnen aus der Türkei in der Bundesrepublik und in Britannien zurück (Erel 2002).

(vgl. Appelt 2000). In diesem Zusammenhang möchte ich betonen, dass das Konzept von Hybridität eine wichtige Kritik und ein Weiterdenken in Bezug auf ethnische und kulturelle Differenz und Bürgerrechte ermöglicht.

Multikulturalistische Diskurse über Bürgerschaft konzentrieren sich auf das Verhältnis zwischen Gruppen, Individuen und dem Staat (vgl. Kymlicka 1995, Rex 1994, Radtke 1994). Multikulturalistische Diskurse betrachten Gruppenrechte als eine vermittelnde Instanz zwischen Staat und Individuum, und sehen Gruppenrechte als ein Mittel, um die Benachteiligung und Unterdrückung von Minderheiten zu korrigieren. So argumentiert etwa Will Kymlicka (1995), dass Gruppenrechte die kulturelle Differenz ethnischer Minderheit vor einer Vereinnahmung und Angleichung durch die kulturelle und ethnische Mehrheit schützen sollten.⁹ Während Kymlicka Kulturen unterschiedlicher Gruppen durchaus als intern dynamisch und veränderbar begreift, betont er, dass sie verschieden sind und unproblematisch von einander abgegrenzt werden können. Nach Kymlicka stellt Kultur die Voraussetzung dar, um freie Entscheidungen zu treffen, da ein kultureller Rahmen unabdingbar sei, um den eigenen Erfahrungen Sinn zu geben. Daher meint er, dass der Schutz von Minderheitenkulturen zentral ist, um das liberale Prinzip der Entscheidungsfreiheit aufrechtzuerhalten. Denn selbst wenn der Gehalt von Minderheitenkulturen sich verändert, sollte das Konzept (ethnisch) abgegrenzter Kulturen beibehalten werden. Kritiker warnen davor, dass solch ein Konzept von ethnischen kulturellen Gruppenrechten zur Unterdrückung und Kontrolle „interner Minderheiten“ (Green 1995) oder individueller Oppositioneller (Waldron 1995) führen kann. Kymlicka integriert diese Kritik, indem er argumentiert, dass Gruppenrechte nur insofern gerechtfertigt sind, als sie eine ethnische Minderheit vor der Mehrheit beschützen, dass jedoch die Mehrheitsgesellschaft ihre Toleranz für Minderheitenrechte an der Stelle begrenzen muss, wo Minderheitenrechte intern restriktiv sind. Dieses Argument ist problematisch, insofern es die (kulturell spezifischen) Werte der ethnisch dominanten Gruppe zur Beurteilung und Verurteilung kultureller Praktiken von Minderheitengruppen anruft. Außerdem setzt diese Argumentation diskursiv und politisch liberale und mehrheitsethnische kulturelle Werte gleich und behauptet für beide eine Universalität und Neutralität, die zugleich materielle Dominanz und Unterdrückungsverhältnisse legitimiert und produziert (vgl. Erel in Vorbereitung, Rattansi 1994, Yuval-Davis 1997, Zizek 1999). In diesem Zusammenhang liberaler und/ oder multikulturalistischer Diskussionen um Bürgerrechte kann das Hybriditätsparadigma eine kritische, de-konstruktive Rolle spielen.

9 Kymlicka differenziert zwischen drei Arten von gruppendifferenzierten Rechten, die je nach Situation zugestanden werden sollten:

- „self-government rights (the delegation of powers to national minorities, often through some form of federalism)
- polyethnic rights (state support and legal protection for certain practices associated with particular ethnic or religious groups; and
- special representation rights (guaranteed seats for ethnic or national groups within the central institutions of the larger state)“ (Kymlicka 1995: 6-7).

Wenn kulturelle Praktiken als offen, prozessual und dialogisch betrachtet werden, so wird deutlich, dass kulturelle Autorität und Authentizität in hegemonialen Kämpfen umstrittene Projekte sind. Wenn in multikulturalistischen Diskursen scheinbar kulturelle Werte, Praktiken und ethnische Grenzen klar zugeschrieben werden können, so stellt das Hybriditätsparadigma dies in Frage. Weiterhin tendieren multikulturalistische Praktiken und Diskurse dazu, die konservativsten Werte ethnischer Minderheitengruppen und ihrer Vertreter als die authentischsten zu sehen, da sie scheinbar die größte Distanz zu den kulturellen Praktiken der ethnischen Mehrheitsgesellschaft haben (Sahgal und Yuval-Davis 1992). In diesem Zusammenhang stellt das Hybriditätsparadigma eine Herausforderung dar, da es Konflikte und Kämpfe um Machtverhältnisse innerhalb ethnischer Minderheitengruppen im Gegensatz zu multikulturalistischen Autorisierungsstrategien nicht an kultureller Authentizität misst. Es bleibt festzuhalten, dass Gruppenrechte und Ungleichheiten im Zugang zu Bürgerrechten nicht allein auf kulturelle Differenz und Diversität zurückzuführen sind, sondern auch Produkt materieller und rechtlicher Ungleichheiten sind, die sich nicht durch eine noch so differenzierte Theorie von Kultur begreifen lassen. Dennoch spielt das Paradigma kultureller Differenz in den sozio-politischen und ökonomischen Praktiken und Diskursen, in denen diese Ungleichheiten verhandelt werden, eine strukturierende Rolle. In diesem Zusammenhang erhellt das Hybriditätsparadigma eine einfache, aber zentrale Feststellung: Mischformen und Hybridität sind vielleicht nicht die Lösung aller Fragen, aber das Problem stellen Grenzziehungen und daran geknüpfte Machtverhältnisse dar.

Anmerkung: Ich danke Susanne Schwalgin und Martin Sökefeld für hilfreiche Kommentare und Verbesserungsvorschläge zu früheren Versionen dieses Beitrags.

Zitierte Literatur

- Alexander, Claire (2002): „Beyond black: Re-thinking the Colour/ Culture Divide“, in: *Ethnic and Racial Studies* 25, S. 552-571.
- Anderson, Benedict (1993): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Anthias, Floya & Yuval-Davis, Nira (1992): *Racialized Boundaries*, London: Sage.
- Appelt, E. (1999): *Geschlecht – Staatsbürgerschaft – Nation: Politische Konstruktionen des Geschlechterverhältnisses in Europa*, Frankfurt/Main: Campus Verlag.

- Assiter, Alison (1996): *Enlightened Women. Modernist Feminism in a Post-modern Age*, London: Routledge.
- Balibar, Etienne (2004): *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton, Princeton University Press.
- Bauböck, Rainer (1991): *Immigration and the Boundaries of Citizenship*. Centre for Research in Ethnic Relations, Monographs on Ethnic Relations No. 4.
- Bhabha, Homi K. (1990): „The Third Space“, in: J. Rutherford (Hg.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart, S.207-221.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Bhabha, Homi K.: „Cultures in-between“, in: Stuart Hall/Paul du Gay (Hg.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, S.53-60.
- Bhavnani, Kum-Kum (1999): „Rassismen entgegen: Querverbindungen und Hybridität“, in: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S.186-203.
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora*, London: Routledge.
- Carens, Joseph: Aliens and Citizens (1995): „The Case for Open Borders“, in: Will Kymlicka (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, S.331-349.
- Coombes, Annie und Brah, Avtar (2000): „Introduction: The Conundrum of ‚Mixing‘“, in: Annie Coombes/Avtar Brah (Hg.), *Hybridity and its Discontents. Politics, Science and Culture*, London: Routledge, S. 1-17.
- Erel, Umut (1999): „Grenzüberschreitungen und kulturelle Mischformen als antirassistischer Widerstand?“ in: Cathy Gelbin/Kader Konuk/Peggy Pie-sche (Hg.), *AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, schwarzen und jüdischen Frauen*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S.172-195.
- Erel, Umut (2002): *Agency and Subjectivity in the Life Stories of Migrant Women from Turkey in Germany and Britain*, unveröffentlichte Dissertation, Nottingham Trent University.
- Erel, Umut (2003a): „Skilled Migrant Women and Citizenship“, in: Mirjana Morokvasic/Umut Erel/Kyoko Shinozaki (Hg.), *Crossing Borders and Shifting Boundaries. Gender on the Move!* Opladen: Leske und Budrich, S.261-284.
- Erel, Umut (2003b): „Migration, Geschlecht, Ethnizität: (De-) Konstruktionen von Identitätspolitik und Gemeinschaft“, in: Eder, Angelika (Hg.), *Wir sind auch da! Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten*, Hamburg: Dölling und Galitz Verlag, S.267-290.
- Erel, Umut (in Vorbereitung): „MigrantInnen, Staatsbürgerschaft, Geschlecht und Ethnizität“, in: Bettina Roß (Hg.), *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Weiterdenken für antirassistische, feministische Politik/-wissenschaft*.

- Green, Leslie (1995): „Internal Minorities and their Rights“, in: Will Kymlicka (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, S. 257-272.
- Hall, Stuart (1987): „Minimal Selves“, in: Homi Bhabha (Hg.), *The Real Me. Postmodernism and the Question of Identity*, ICA London.
- Kymlicka, Will (1995): *Multi-Cultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Mackert, J. (1999): *Kampf um Zugehörigkeit. Nationale Staatsbürgerschaft als Modus sozialer Schließung*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Oquendi, Leyda (1997): „Identity and Mixed Breeds in Cuba“, Vortrag auf der Konferenz *Cultural Pluralism. Metissage and Mixed Identities* 20.-22.11. 1997, Universität Florenz.
- Otyakmaz, Berrin Ö. (1995): *Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland*, Köln: ISP Verlag.
- Parker, David (1995): *Through Different Eyes*, Avebury: Aldershot.
- Pieterse, Jan Nederveen (1994): „Unpacking the West: How European is Europe?“ in: Ali Rattansi/Sally Westwood (Hg.), *Racism, Modernity, Identity*, Cambridge: Polity Press, S.129-149.
- Pieterse, Jan Nederveen (1999): „Globale / lokale Melange: Globalisierung und Kultur – Drei Paradigmen“, in: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S.167-185.
- Pieterse, Jan Nederveen (2001): „Hybridity – So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition“, in *Theory, Culture & Society* 18, S. 219-245.
- Radtke, Frank-Olaf (1994): „The Formation of Ethnic Minorities and the Transformation of Social into Ethnic Conflicts in a So-Called Multi-Cultural Society: The Case of Germany“, in: John Rex/Beatrice Drury (Hg.), *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, Avebury: Aldershot, S. 30-38.
- Räthzel, Nora (1999): „Hybridität ist die Antwort, aber was war noch mal die Frage?“ in: Brigitte Kossek (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S.204-219.
- Rattansi, Ali (1994): „„Western‘ Racisms, Ethnicities and Identities in a Post-modern Frame“, in: Ali Rattansi/Sally Westwood (Hg.), *Racism, Modernity, Identity*, Cambridge: Polity Press, S. 15-86.
- Rex, John (1994): „Ethnic Mobilisation in Multi-Cultural Societies“, in: John Rex/Beatrice Drury (Hg.), *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, Avebury: Aldershot, S.3-13.
- Sahgal, G. and Yuval-Davis, Nira (Hg.) (1992): *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, London: Virago.
- Salih, Ruba (2003): „Shifting Meanings of Islam and Multiple Representations of Modernity: The Case of Muslim Women in Italy“, in: Jacqueline Andall (Hg.), *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe*, Oxford: Berg, S.119-138.

- Schön, Ulrich (1996): *Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiösität, Doppelte Staatsbürgerschaft*, Zürich und Düsseldorf: Walter Verlag.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Landry, Donna and MacLean, Gerald (1995): *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York and London: Routledge.
- Spooner, Brian (1986): „Weavers and Dealers: The Authenticity of an Oriental Carpet“, in: Arjun Appadurai (Hg.), *The Social Life of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 195-235.
- Taguieff, Pierre-Andre (1987): *La force du prejugee: le racisme et ses doubles*, Paris: La Decouverte.
- Topal, Filiz (2002): „Deutschkurse für Migrantinnen und Integrationspolitik“, Vortrag auf der Tagung *Arbeitsverhältnisse im Kontext von Diaspora, Exil, Migration – Perspektiven auf Arbeitsverhältnisse und politische Rechte minorisierter Frauen*, Berlin, 5.-7. April 2002
- Treacher, Amal (2000): „Welcome Home: Between Two Cultures and Two Colours“, in: Annie Coombes/Avtar Brah (Hg.): *Hybridity and its Discontents. Politics, Science and Culture*, London: Routledge, S.96-108.
- Turner, Bryan S. (1993): „Contemporary Problems in the Theory of Citizenship“, in Bryan S. Turner (Hg.), *Citizenship and Social Theory*, London: Sage, S. 1-18.
- Waldron, Jeremy (1995): „Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative“, in: Will Kymlicka (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, S. 93-119.
- Young, R. J. C. (1995): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira (1997): *Gender and Nation*, London: Sage.
- Zagefka, Polymnia (1997): „Le processus de metissage en Amérique espagnole: ce que nous oublions et que l’histoire peut nous apprendre“, Vortrag auf der Konferenz *Cultural Pluralism. Metissage and Mixed Identities* 20.-22.11. 1997, Universität Florenz.
- Zizek, Slavoj (1999): „Das Unbehagen im Multikulturalismus“, in: Brigitte Kossek (Hg.): *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg: Argument Verlag, S. 151-166.

GESCHLECHT UND KULTUR IM ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTLICHEN MIGRATIONSDISKURS AM BEISPIEL DER INTERKULTURELLEN PÄDAGOGIK UND SOZIALPÄDAGOGIK

Patricia Baquero Torres

Einleitung

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, wie im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs in der Bundesrepublik mit den Kategorien Geschlecht und Kultur umgegangen wird. Mit „Migrationsdiskurs“ meine ich die sozial geregelte Redeweise über Migration bzw. über Migranten und Migrantinnen, in der bestimmte Bedeutungen als dominantes soziokulturelles Wissen etabliert werden. Konkret setze ich mich mit zwei Teildisziplinen auseinander: mit der Sozialpädagogik und der Interkulturellen Pädagogik. Unter der Annahme, dass Geschlecht und Kultur zwei diskursive Konstruktionen sind, sollen zwei Fragen im Mittelpunkt meiner Ausführungen stehen: Wie werden die beiden Kategorien in der Konstruktion des „kulturell Anderen“ verwendet und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander?

Seit circa vierzig Jahren beschäftigt sich die Interkulturelle Pädagogik – die zunächst „Ausländerpädagogik“ genannt wurde – mit dem Thema Migration in der Bundesrepublik. Kultur und kulturelle Differenz bilden die zentralen Kategorien des Diskurses. Charakteristisch für die Theoriebildung und die konzeptionellen Ausarbeitungen der Interkulturellen Pädagogik ist aber auch die völlige Vernachlässigung der Kategorie Geschlecht. Anders verhält es sich in der sozialpädagogischen Praxis und Reflexion, wo bei der Konstruktion kultureller Differenzen durchaus auf Geschlechterkonstruktionen bzw. Geschlechterverhältnisse zurückgegriffen und Geschlecht als eine grundlegende Unterscheidung für die Repräsentation ethnischer Differenzen benutzt wird.

Im sozialpädagogischen und interkulturellen diskursiven Umgang mit Kultur und Geschlecht zeigt sich, dass mit diesen beiden Begriffen tiefgreifende Differenzen zwischen In- und Ausländern erzeugt und etabliert wurden. Ich gehe somit davon aus, dass der erziehungswissenschaftliche Diskurs an

der „Konstruktion“ von „Zuwanderern“ als „ethnischer Minderheit“ beteiligt ist. Damit verbinde ich außerdem die Annahme, dass Geschlecht in einem engen Zusammenhang mit der Kategorie Kultur steht und dass beide sich gegenseitig in der Konstruktion normativer gesellschaftlicher Bedeutungen bedingen. Anders formuliert: Geschlecht ist eine unverzichtbare Kategorie, die im Zusammenspiel mit Kultur eine konstitutive Funktion bei der Konstruktion kultureller Differenzen spielt.

Diesen Umgang mit der Kategorie Geschlecht im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs möchte ich im Folgenden darstellen. Zunächst werde ich aber auf den Umgang mit Kultur und kultureller Differenz als zwei zentralen Kategorien des interkulturellen Diskurses eingehen; hierfür skizziere ich knapp die zentralen Diskussionsstränge und die zugrunde liegenden Deutungsmuster, die in der Interkulturellen Pädagogik zur Herausbildung der Auffassung von Kultur gedient haben. Daran anschließend werde ich auf die Verschränkung von Kultur und Geschlecht im sozialpädagogischen diskursiven Feld eingehen. Hierbei werde ich auf die Funktion von Geschlecht bei der Konstruktion kultureller Differenzen achten. Besonders werde ich die zentrale Rolle, die geschlechtsspezifischen Bildern wie dem der „fremden Frau“ zukommt, diskutieren. Dabei knüpfe ich an die schon existierenden, aber bislang kaum rezipierten kritischen Forschungen über Geschlecht und Migration an, die einige Sozial- und Erziehungswissenschaftlerinnen – wie Helma Lutz, Christina Huth-Hildebrandt, Isabell Diehm, Renate Nestvogel, Sedef Gümen u.a. – vorgelegt haben.

Die Interkulturelle Pädagogik und der Kulturbegriff

„Im allgemeinen dethematisiert, gewinnt die Befassung mit ‚Kultur‘ – von der allgemeinen Warte her betrachtet – allmählich den Status eines pädagogischen Spezialgebiets“ (Gogolin, 1998: 126). In dieser Beschreibung weist Ingrid Gogolin darauf hin, dass der Umgang mit Kultur bzw. der Status des Kulturbegriffs in der allgemeinen Erziehungswissenschaft randständig geblieben ist und dass letztendlich eine Spezialisierung in kulturorientierte Fachrichtungen wie die „Kulturpädagogik“ oder die „Interkulturellen Pädagogik“ erfolgt ist. Letztere befasst sich seit ca. Ende der 1960er Jahre speziell mit der Frage nach Migration und ihren Konsequenzen für Bildung und Erziehungswissenschaft. Deshalb definieren viele ihrer Vertreter und Vertreterinnen die Interkulturelle Pädagogik als pädagogische Reaktion auf die Arbeitsmigration (vgl. Krüger-Potratz 1994; Auernheimer 1995; Gogolin 1998).

In der Entwicklung der Interkulturellen Pädagogik waren von Anfang Kultur und Kulturdifferenz die zentralen Kategorien. Dabei wurden diese Begriffe damals wie heute unterschiedlich gefasst. Obwohl in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit der Anwesenheit „ausländischer“ Kinder im Schulsystem keine explizite Thematisierung des Begriffes vorhanden war, fand eine unhinterfragte Gleichsetzung von Kultur mit „Staatsbürgerschaft“

und Nationalsprache statt (vgl. Kiesel 1997; Gogolin, 1998). Kultur wurde mit „Nationalkultur“ gleichgesetzt, die man als eine homogene und statische Einheit betrachtete.

Hierdurch entstand eine enge Verschränkung kultureller und individueller Identitäten, anhand derer „Ausländer“ und „Ausländerinnen“ ausschließlich durch ethnische Merkmale definiert wurden. Die individuelle Identität wurde also tief in einer kulturellen Identität verankert und von dieser als determiniert betrachtet. Jeder „Ausländer“ und jede „Ausländerin“ verkörperte diese (einheitliche und statische) spezifische Vorstellung kultureller Zugehörigkeit. Interessanterweise diente diese Verschränkung lediglich zur Zuschreibung und Definition der Angehörigen „anderer Kulturen“; die eigene kulturelle Zugehörigkeit wurde nicht thematisiert und hinterfragt. Gewollt oder ungewollt markierten solche ethnisierten Definitionen eine eindeutige und strikte Trennung zwischen In- und Ausländern. Die Konstruktion der „Ausländer“ als Verkörperung des (kulturell) „Fremden“ – und somit der fundamentale Dualismus: „eigen“ versus „fremd“ – etablierte sich als Kern des Migrationsdiskurses. Die diskursive Produktion hegemonialer Konstruktionen wurde mit diesem Dualismus hervorgebracht und reproduziert.

An diesem Verständnis von Kultur – als „Nationalkultur“ – orientierten sich die bildungspolitische und die pädagogische Praxis sowie die konzeptionelle Entfaltung der damals so genannten „Ausländerpädagogik“,¹ deren Zielgruppe ausschließlich „ausländische“ Kinder und Jugendliche waren. Die Präsenz „ausländischer“ Kinder im Schulsystem stellte sich aufgrund ihrer mangelhaften Leistungen als problematisch heraus. Aus der Perspektive der Schule erklärte sich die Situation dieser Kinder aus ihrer defizitären kulturellen Zugehörigkeit. Damit wurde eine weitere bedeutsame Verschränkung eingeführt, nämlich die Verkoppelung von Kultur bzw. kultureller Differenz mit einem Deutungsmodell, das andere Kulturen als defizitär bewertete. „Ausländische“ Kinder galten als Angehörige „zurückgebliebener traditioneller“ Kulturen.

Mit diesem Deutungsmodell wurden pädagogische Sondermaßnahmen im Schulsystem legitimiert, was zu einer eindeutigen Trennung zwischen „in-“ und „ausländischen“ Kindern in der Schule führte. Unter der Annahme dieser kulturell unterschiedlichen Entwicklungsstufen wurde das „Ausländer-Sein“ als ein pädagogisches Problem dargestellt, das automatisch die Hilfs- und Betreuungsbedürftigkeit dieser Kinder mit „Sprach“- und „Sozialisationsdefiziten“ aufgrund „fremd-sprachlicher“ und „fremd-kultureller“ Herkunft implizierte. „Als Lösung des Problems wurden angeboten: kompensatorische Maßnahmen zum einen und Überzeugungsarbeit hinsichtlich der gesellschaftlichen Anerkennung und Aufwertung der betreuten Gruppe zum anderen“ (Krüger-Potratz 1999: 155).

1 Für eine detaillierte Darstellung des bildungspolitischen Umgangs mit dem Kulturbegriff siehe Gogolin 1998.

Diese Deutungsmuster wurden erst Mitte der 1980er Jahre in der erziehungswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Migration in Frage gestellt und kritisiert. Die kritische Reflexion, die vor allem im akademischen Bereich erfolgte und stark vom Multikulturalismus-Diskurs beeinflusst war, brachte eine epistemologische und konzeptionelle Wende: Unter der Prämisse, dass die Bundesrepublik eine multikulturelle Gesellschaft ist, sollte die ab diesem Zeitpunkt so genannte „Interkulturelle Erziehung“ an alle Kinder und Jugendlichen gerichtet sein. Konsequenterweise stehen nun Migrantenkinder nicht mehr im Mittelpunkt kompensatorischer Maßnahmen, und der analytische Blick, der ihre Diskriminierung und Ungleichheit erklären möchte, erweitert sich auf die gesamtgesellschaftlichen und institutionellen Zusammenhänge. Der Kulturbegriff und die Kulturdifferenzen bleiben als Grundtenor der konzeptionellen und theoretischen Weiterentwicklung der Fachrichtung erhalten, allerdings verschiebt sich deren Bedeutung. Das „Anderssein“ der Migranten und Migrantinnen wird nicht mehr als defizitär, sondern im Vergleich mit der Aufnahmegesellschaft als *different* aufgefasst, ohne dass damit automatisch eine Abwertung impliziert ist. Kulturelle Differenzen werden nicht mehr vor dem Hintergrund defizitärer sondern differenzhypothetischer Deutungsmuster gelesen.

Der weitere Umgang mit dem Kulturbegriff in der Interkulturellen Pädagogik ist durch die Ausdifferenzierung von Standpunkten und Fragestellungen der Theoriebildung gekennzeichnet. Meines Erachtens kann man diese vielfältige Entwicklung grob in zwei Diskussionsstränge² unterteilen: Der eine Strang beschäftigt sich mit der inhaltlichen Diskussion und Bestimmung des Begriffes. Fundamental für diese Position ist dabei die Annahme, dass „kulturelle Differenzen“ als Folge von Migrationsprozessen zu betrachten sind. Innerhalb dieses Ansatzes müssen jedoch wiederum zwei Positionen klar unterschieden werden: Eine Gruppe von Erziehungswissenschaftlern und Erziehungswissenschaftlerinnen versucht unter der grundlegenden Prämisse, dass die Gesellschaft multikulturell ist, einen adäquaten Kulturbegriff zu entwerfen, der nicht nur dieser Realität Rechnung trägt, sondern der auch zulässt, adäquate pädagogische Maßnahmen und Konzepte zu formulieren (Nieke 1995; Borrelli 1986, 1992; Dickopp 1986). Diese Aufgabe wird vor allem von Theoretikern und Theoretikerinnen angegangen, deren Zugang eher auf universali-

-
- 2 Diese Aufteilung ist künstlich. Da ich die Auseinandersetzung mit dem Begriff nicht als eine lineare Entwicklung betrachte, die durch den glatten Übergang von der Ausländerpädagogik zur Interkulturellen Pädagogik gekennzeichnet ist, und weil ich ebensowenig die Annahme vertrete, dass durch diese diskursive Verschiebung ein vollständiger Perspektivwechsel des Diskurses stattgefunden hat, versuche ich mit dieser Aufteilung zu zeigen, dass es zwei zentrale Anliegen und erkenntnistheoretische Interessen in der Diskussion gegeben hat. Die Polarisierung von Positionen hat also analytische Gründe. Damit ist klar, dass diese Positionen, je nachdem aus welcher Perspektive sie betrachtet werden, auch Überschneidungen zwischen den zwei von mir formulierten bzw. postulierten Diskussionssträngen aufweisen können.

stischen und normativen Theorien basiert – wie z.B. der kognitiven Entwicklung bei Piaget oder der moralischen Entwicklung bei Kohlberg. Diesem Zugang zufolge soll es in der Interkulturellen Pädagogik vor allem darum gehen, sich von kulturellem Determinismus zu befreien, und darüber hinaus Bildungskonzeptionen und -ziele formulieren zu können, die für alle Kinder und Jugendliche – unabhängig von kultureller Zugehörigkeit – gelten sollen.³ In diesem Sinne werden hier eher kulturübergreifende Gemeinsamkeiten beachtet als kulturelle Differenzen weiter verfestigt.

Kontrovers dazu werden kulturrelativistische Standpunkte diskutiert. Auch unter der Prämisse, dass die Bundesrepublik eine Einwanderungsgesellschaft ist, gehen Vertreter und Vertreterinnen dieser Standpunkte von der Anerkennung kultureller Vielfalt aus und somit von der Gleichwertigkeit und Erhalt kultureller Differenzen (Essinger 1981, 1986). In diesem Zusammenhang und hinsichtlich ihrer konzeptionelle Entwürfe werden kulturelle Differenzen als Bereicherung betrachtet, die die didaktischen, methodischen und inhaltlichen Ebenen der Interkulturellen Bildung bestimmen sollen. Es geht darum, dass sich Kinder und Jugendliche über die eigene kulturelle Zugehörigkeit bewusst werden, die eigene kulturelle Identität beibehalten und einen respektvollen Umgang mit anderen Kulturen lernen. Deswegen ist die Interkulturelle Pädagogik an alle Kinder und Jugendliche alle Kulturen gerichtet und nicht nur an Angehörige von Minoritäten. Die Betonung kultureller Differenzen und die Anerkennung kultureller Vielfalt wird von Vertretern und Vertreterinnen dieser Position als Kritik gegen vereinheitlichende, totalisierende und assimilatorische Tendenzen von universalistischen Positionen aufgefasst, eine Kritik, die von den in der Anthropologie und in der Ethnologie entstandenen Positionen des Kulturrelativismus stark beeinflusst war. Sie sehen in der Interkulturellen Pädagogik einen kritischen Ansatz gegenüber dem Ethnozentrismus bzw. Eurozentrismus der dominierenden Kultur. Deswegen ist es ein wichtiges pädagogisches Anliegen, Mehrsprachigkeit in den Unterricht zu integrieren. Die Mehrsprachigkeit soll dazu dienen, den Zugang von Schülern und Schülerinnen zu anderen Kulturen zu eröffnen und gleichzeitig eine konkrete Maßnahme gegen die vorherrschende monokulturelle Ausbildung ermöglichen.

Aus dieser Position und in Abgrenzung von defizitären Deutungsmustern, sind „ausländische Kinder“ (...) keine Mängelwesen, ihnen fehle nicht etwas, sondern sie seien *anders*; sie verfügten – aufgrund ihrer *anderen Herkunft* – über *andere Kompetenzen*. Deshalb gelte es, das *Anderssein* der Schüler und ihr *Recht auf Anderssein* anzuerkennen und in den Mittelpunkt pädagogischer Überlegungen zu rücken“ (Krüger-Potratz 1999: 155). Damit fielen diese Ansätze im Umgang mit Migranten und Migrantinnen häufig auf kulturdeterministische Erklärungen⁴ zurück. Zusammengefasst kann also festgestellt werden, dass sowohl Vertreter und Vertreterinnen universalistischer als auch

3 Für eine Kritik der universalistischen Ansätze siehe Prengel 1993.

4 Für eine ausführliche und fundierte Kritik der kulturrelativistischen Ansätze siehe Kiesen 1997.

kulturrelativistischer Positionen von der Annahme ausgehen, dass kulturelle Differenzen eine empirische Realität darstellen, die pädagogischen Handlungsbedarf erfordern. Kulturelle Differenzen sind damit vorausgesetzt und behalten dabei quasi eine festgelegte und unhinterfragbare Natur.

Der zweite Diskussionsstrang im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs ist durch einen problematisierenden und (selbst-)kritischen Blick auf die Grundannahmen der Interkulturellen Pädagogik gekennzeichnet. Dabei stehen die Kernbegriffe des interkulturellen Diskurses – Kultur und kulturelle Differenz – im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Analyse. Auch hier sind verschiedene radikale und gemäßigte Positionen zu unterscheiden. Während manche Ansätze die weitere Verwendung dieser Begriffe grundsätzlich in Frage stellen und davon ausgehen, dass der interkulturelle pädagogische Diskurs eher zu einer „Pädagogisierung“ bzw. Verdeckung von sozialen und strukturellen Problemen führt (vgl. dazu Hamburger 1990; Radtke 1991; Dittich/Radtke 1990; Diehm/Radtke 1999; Scherr 1999), betrachten andere Positionen – unter bewusster Inkaufnahme der Schwierigkeiten – diese Kategorien weiterhin als zentrale Begriffe der interkulturellen erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung (Gogolin 1998; Krüger-Potratz 1994; Auerheimer 1995). Dabei distanzieren sich diese Ansätze von essentialistischen Auffassungen über Kultur, verwenden aber dennoch das Kulturkonzept, um die „unleugbar[en] unterschiedlichen Weltansichten und Praxisformen, die ein produktives gesellschaftsgestaltendes Potential besitzen“⁵ zu beschreiben (vgl. Gogolin 1998: 141).

Eine dritte – den radikalen Positionen zuzuordnende – Lesart des Kulturbegriffes, der ich mich selbst anschließe, wird erst jüngst von manchen Erziehungswissenschaftler und Erziehungswissenschaftlerinnen vertreten (Paseka 2001; Höhne 2000, 2001). Hierbei handelt es sich um eine Lesart, die sowohl den Kulturbegriff als auch das Geschlecht – in Anlehnung an poststrukturalistische Theoriebildung – als eine diskursive Konstruktion betrachtet. Mit diskursiver Konstruktion⁶ ist die Herstellung sozialer Wirklichkeiten im Diskurs gemeint, wobei keine Realität des diskursiv Konstruierten ausserhalb des Diskurses vorausgesetzt wird (vgl. Höhne 2001: 210). Insofern befasst sich diese Position ausschließlich mit der Struktur des Diskurses. Dabei untersucht sie

5 Diese zweite Position nimmt den Kulturbegriff als Gegenstand der kritischen Analyse und versucht, den Begriff inhaltlich zu bestimmen. Aufgrund dieser Tatsache könnte sie auch dem ersten Diskussionsstrang zugeordnet werden.

6 Dass Kultur als ein Konstrukt aufgefasst wird, ist mittlerweile ein Allgemeinplatz in der Sozial- und Erziehungswissenschaft; diese Annahme ist ein gemeinsamer epistemologischer Ausgangspunkt verschiedener theoretischer Ansätze (z.B. systemtheoretischer oder ethnomethodologischer Konstruktivismus). Ich werde mich im Folgenden nur auf die poststrukturalistische Lesart des Begriffes beziehen. Das unterschiedliche erkenntnistheoretische aber auch politische Interesse der ersten, sich vor allem an konstruktivistischen theoretischen Zugängen orientierenden, und der dritten Position werden in meiner Dissertation näher behandelt und untersucht.

die Art und Weise, wie Begriffe in einer konkreten Diskursordnung verwendet werden. Da sie insbesondere auf die diskursive Funktion in einer spezifischen Diskursordnung achtet, befasst sie sich mit den Inhalten des Diskurses, ohne jedoch versuchen zu wollen, den Begriff selbst mit Inhalt zu füllen. Anders gesagt, in einem dekonstruktivistischen Verständnis des Kulturbegriffs wird nicht der Anspruch erhoben, selbst seine Bedeutung zu bestimmen.

Während die radikale Position dieses kritischen Ansatzes eine klare Skepsis gegenüber der weiteren Verwendung des Begriffes vertritt und die Frage stellt, inwieweit und auf welche Weise die Begriffe Kultur und Ethnizität zur Benachteiligung von Minderheiten beitragen, erhebt die zweite Position den Anspruch, mögliche positive gesellschaftlichen Potenziale der „kulturellen Differenz“ zu untersuchen. Im Einklang mit der Prämisse, dass durch Migration ein gesamtgesellschaftlicher Wandel stattgefunden hat, untersuchen Vertreter und Vertreterinnen dieses Standpunktes, auf welche Weise sich dieser Wandel in verschiedenen Dimensionen gesellschaftlicher Zusammenhänge, besonders aber im Bildungsbereich, vollzogen hat und weiterhin vollzieht (vgl. Gogolin 1998).

Die dritte Position geht zwar wie die erste und zweite von der Annahme aus, dass die Funktion des Begriffes in bestimmten historischen und sozialen Kontexten analysiert werden muss. Der Schwerpunkt der Forschung richtet sich aber auf die Verwendungsweise der Begriffe in einem konkreten Diskurs. Grundprämisse dieses Zugangs ist dabei die Annahme, dass Kultur und Geschlecht Differenz- und Beschreibungskategorien sind, und dass mit diesen Begriffen Differenzen *hergestellt* bzw. konstruiert und kategorisiert werden. Deswegen geht diese Position davon aus, dass es Kultur bzw. Geschlecht „als solche(s)“ nicht gibt, es sind keine apriorischen oder natürlichen Gegebenheiten, sondern sie werden in Beziehungen und Prozessen mit kontextgebundenen Bedeutungen gefüllt. Die Herstellung von Bedeutung findet nur in Relation mit anderen Kategorien (wie Klasse usw.) statt, die genauso kontextgebunden sind. Kultur und Geschlecht sind deswegen relationale Begriffe. Zudem impliziert die Konstruktion von Bedeutungen, dass es durch eine bestimmte Bezeichnung von Kultur, die selektiv agiert, zu Ausschließung anderer möglicher Differenzen kommt.

Nach Derrida ist die Logik des abendländischen Diskurses durch die Herstellung von Differenzen in dichotomen Gegensätzen charakterisiert. Aus poststrukturalistischer Sicht ist jedoch der Herstellungsmodus von Differenzen nicht notwendigerweise dichotom. Die Differenzen, die mit „Kultur“ und „Geschlecht“ hergestellt werden, entsprechen also der vorherrschenden Logik des abendländischen Diskurses. Dichotomien – so bringt es Höhne zum Ausdruck – „als absolute Differenzsetzungen (z.B. ‚modern/vormodern‘, ‚christlich/islamisch‘ usw.) sind das Ergebnis sozialer Relevanzsetzungen, von Machtverhältnissen und diskursiven Prozessen, die als Konstruktionen im Diskurs, d.h. in ihrer konkreten sprachlich-zeichenhaften Materialität untersucht werden müssen“ (Höhne 2001: 209). Die Bestimmung von Geschlecht bzw. von kulturellen Differenzen ist nicht universal, auch nicht linear und in

sich geschlossen. Die Bedeutungen der Kategorien sind kontextspezifisch, kontextabhängig und variabel.

So gesehen geht es darum zu analysieren, wie sich Bedeutungen von Kultur und Geschlecht in einem Netz von Diskursen, Institutionen und Praktiken artikulieren und wie sie in dieser Interaktion Normalität erzeugen. Es wird gefragt, in welcher Form Differenzierungen und Kategorisierungen anhand des Kultur- bzw. Geschlechtsbegriffs konstruiert und welche Differenzen bei der Herstellung konkreter Bedeutungen ausgeschlossen werden. Was wird bezeichnet und was nicht? Auf diesem Weg ist es möglich, die hegemoniale Logik ans Licht zu bringen und gleichzeitig Gegendiskurse zu formulieren.

In Anlehnung an Höhne kann behauptet werden, dass die fundamentale Grunddifferenz des (europäischen) Kulturdiskurses die Etablierung des Unterschieds zwischen Eigenem und Fremdem ist (vgl. ebd.: 199). Ich habe bereits gezeigt, dass die verschiedenen Bedeutungen, die der Kulturbegriff in der interkulturellen Debatte angenommen hat, auf dieses Grundmerkmal verweisen. Die sozialpädagogische diskursive Praxis ist, worauf ich im Folgenden eingehen werde, ebenfalls in dieser Grunddifferenz verankert.

Über die Verschränkung von Kultur und Geschlecht im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs am Beispiel der sozialpädagogischen diskursiven Praxis

Wie bereits erwähnt, wurde die Kategorie Geschlecht – und somit das Geschlechterverhältnis – in der theoretischen und konzeptionellen Diskussion um Kultur und kulturelle Differenz im interkulturellen Diskurs kaum berücksichtigt. Demgegenüber spielte sie in der sozialpädagogischen diskursiven Praxis eine zentrale Rolle bei der Konstruktion des „kulturell Anderen“. Indem Geschlecht als Beschreibungskategorie verwendet wurde, findet die Konstruktion kultureller Unterschiede nach Geschlecht bzw. Geschlechterdifferenzen statt. Hier liegen, wie auch in der interkulturellen pädagogischen Auseinandersetzung, den kulturellen Differenzierungsprozessen hierarchische Deutungsmuster zugrunde.

Das strukturelle Grundmerkmal des Migrationsdiskurses wird durch die strikte Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden gebildet. Diese Gegenüberstellung ist jedoch nicht neutral. Vielmehr werden durch diese Grunddifferenzen Machtverhältnisse produziert, denn in der Konstruktion des „Anderen“ als „fremd“ wird dieses „kulturell Andere“ gleichzeitig inferiorisierend bewertet. Durch strikte Differenzierungsprozesse, die als kulturell verankert betrachtet werden und die dazu dienen, Zugehörigkeiten zu polarisieren, werden Nichtzugehörigkeit, Ausgrenzung und nicht zuletzt Marginalisierung akzentuiert (vgl. Huth-Hildebrandt 1999: 2; Steiner-Khamsi 1992: 5). Konstitutiv für diese Logik der Gegenüberstellungen ist demnach eine Selbstdefinition, ein latentes Verständnis der „eigenen Kultur“, aus dem heraus das „kulturell Andere“ wahrgenommen und bewertet wird. Die Erhebung der „ei-

genen Kultur“ zum Maßstab verweist auf eine Praxis innerhalb der hegemonialen Diskursordnung, in der Selbstverständnis und Selbstdefinition normativ als allgemeingültig erklärt werden.

Im Folgenden werde ich auf die Verkopplung von Kultur und Geschlecht im sozialpädagogischen Diskurs eingehen, um zu zeigen, wie diese zwei Differenzkategorien interagieren und sich gegenseitig ergänzen. Im Hintergrund steht die Annahme, dass der theoretische wie praktische Umgang mit Migration, und somit mit Kultur und kultureller Differenz, sich gegenseitig bedingen. Der Migrationsdiskurs basiert auf Deutungsmustern stereotypen Bildern bzw. Konstrukten über „das Fremde“. Als diskursive Praxen produzieren diese ein bestimmtes Wissen, das Bestandteil der diskursiven Ordnung ist.

In der sozialpädagogischen Konstruktion kultureller Differenzen spielen die Geschlechterdifferenz und die Geschlechterverhältnisse eine zentrale Rolle; sie sind Instrumente kultureller Differenzierung. Das Geschlechterverhältnis ist ein konstitutives Element bei der Beschreibung der Beziehungen zwischen den Herkunfts- und Aufnahmegesellschaften bzw. für die Differenzierung und gesellschaftliche Zweiteilung zwischen In- und Ausländern. Hierbei spielt die Konstruktion der „fremden Frau“ eine besondere Rolle. In den vierzig Jahren der Auseinandersetzung mit Migration hat diese Konstruktion als eine Konstante in der Gestalt des „Anderen“ Bestand gehabt. Anders formuliert, Differenzierungsprozesse des „Eigenen“ und des „Fremden“ zeigen sich deutlich in der Konstruktion von kulturabhängigen Geschlechterverhältnissen und besonders bei der Konstruktion der „fremden Frau“. Sie steht im Zentrum stereotyper Konstruktionen des „Anderen“. Seit Beginn der Einwanderung in die Bundesrepublik wurde diese Figur mit verschiedenen Bedeutungen gefüllt, aber ihre diskursive Funktion blieb unverändert.

Schon in den ersten Auseinandersetzungen mit weiblicher Migration wurden Deutungsmuster operationalisiert, die die Migrantinnen zu Angehörigen eines niederen Kulturkreises machten und dies mit biologistischen und kulturalistischen Argumenten begründeten – etwa mit der Frage, ob es mögliche körperliche Unterschiede zwischen „Ausländerinnen“ und deutschen Frauen gäbe, die zu Komplikationen bei Migrantinnen während des Geburtsvorgang führen könnten (siehe dazu Lutz/Huth-Hildebrandt 1999; Diehm/Radtke 1999). Grundannahme war, dass Migrantinnen als Folge der Migration ein „elendes und tragisches Leben“ in der Aufnahmegesellschaft führten. Dies wurde vorwiegend mit dem Argument begründet, dass Migrantinnen im Vergleich zu den Frauen der Aufnahmegesellschaft ganz andere Familien- und Geschlechterbeziehungen in den Heimatländern hätten, die sich durch die untergeordnete Stellung der Frauen gegenüber den Männern charakterisiert (Lutz/Huth-Hildebrandt 1998; Gümen 1996). Dabei wurden immer wenn es um die Beschreibung besonders von Migrantinnen ging – und dies mehr oder weniger explizit oder implizit im Vergleich zur Aufnahmegesellschaft – dichotome Konstruktionen verwendet wie: „fortgeschritten – traditionell“;

„weiblich – männlich“; „türkische Opferfrau – deutsche emanzipierte Frau“ usw.

Sogar schon vor dem Beginn der kontinuierlichen weiblichen Migration in die Bundesrepublik war das Bild der „Südländerin“ als Ehefrau, Weib und Mutter, das vorherrschende Bild⁷ (Lutz/Huth-Hildebrandt 1998: 164). Da Migrantinnen als Ausnahme galten, entstanden zwei entgegengesetzte Bilder über die „fremde Frau.“ Das von der zu Hause gebliebenen Ehefrau und Mutter, und das der „Ausnahme-Migrantin“, die diese „Weiblichkeitsnorm“ bricht und genau deswegen als nicht normal betrachtet wurde. Diesen Frauen wurde eine problematische Vergangenheit zugeschrieben, die ihre Situation in der Aufnahmegesellschaft ebenfalls problematisch machen musste. Allerdings fand später durch die Zunahme der Frauenmigration und deren Integration in das „Gastarbeiter“-System⁸ eine Revidierung dieses Bildes statt (Huth-Hildebrandt 1999: 47 ff.).

Die Konstruktion der „fremden Frau“, die sich aus der Entdeckung der „weibliche Seite der Migration“ Ende der 70er Jahre herauskristallisierte, und sich vor allem in den stereotypen Bildern der „türkischen Frau“ als Opfer des Migrationsprozesses äußerte, stellte die Migrantinnen und -mädchen als Zielgruppen eines außerschulischen pädagogischen Feldes dar. Dies geschah u.a. mit der Vorstellung, dass die Integration der Mutter eine entscheidende Rolle für die „Integration“ der Migrantenfamilien und besonders der Kinder spiele (vgl. Diehm 1999; Lutz /Huth-Hildebrandt 1998). Dabei wurde den Migrantinnen eine Integrationsfunktion zugeschrieben.

Der sozialpädagogische Diskurs basiert auf der Verschränkung verschiedener Formen von Ethnisierungsprozessen. Grundlage der Fremdzuschreibung gegenüber Migrantinnen ist das Zusammenspiel von „Modernitäts-“, „Kultur-differenz-“ und „Konflikt“-hypothesen in Verbindung mit der kulturellen Zuschreibung tiefgreifender patriarchalischer Geschlechterverhältnisse in den Herkunftsgesellschaften. Hierbei bewegt sich, wie bereits erwähnt, die innere Logik der Konstruktion in generalisierenden Gegenüberstellungen, wobei die „kulturellen“ bzw. „Modernitäts-“ Differenzen im Zentrum stehen. Die westliche Welt wird demnach dem Orient bzw. der islamischen Welt gegenübergestellt. Der Orient repräsentiert „das Fremde“, „das Andere“; dabei dient die Figur der „Türkin“ zur Personifizierung dieses völligen „Anders-Sein“. Zu der „traditionellen Welt“ der Migrantinnen und Migranten kommt aber noch die bipolare Konstruktion von weiblichen und männlichen Bildern hinzu, das heißt die strikte Trennung zwischen einer islamisch-patriarchal dominierenden männlichen und öffentlichen Welt und einem weiblichen Raum, der geprägt ist von den solidarischen und emotional-zärtlichen Strukturen einer dörflich

7 Die Konstruktion dieser Bilder wurde von Lutz und Huth-Hildebrandt in einer diskursiv-analytischen Rekonstruktion der Literatur über Migration und besonders über Migrantinnen seit den 1960er Jahre untersucht.

8 Zur Rolle von Arbeitsmigrantinnen im „Gastarbeiter-System“ siehe Westphal 1996.

überschaubaren, aber ohnmächtigen Frauengemeinschaft, die sich in der Privatsphäre des Hauses abspielt (Hebenstreit 1986: 167-168).

In diesem Zusammenhang spricht Lutz Ende der 1980er Jahre von einer „Orientalisierung“ des Diskurses über Migrantinnen. Die Identifizierung des MigrantInnendiskurses mit dem der Türkinnen, die sich an der hohen Zahl von Studien⁹ über sie festmachen lässt, kann damit zu tun haben, dass die türkischen Einwanderer und Einwanderinnen die größte Minderheitspopulation in der Bundesrepublik bilden. Vor allem hat es aber damit zu tun, dass die Figur der „fremden Frau“ eben das „absolut Fremde“, das „vollkommen Andere“ repräsentiert (Lutz 1988; Gümen 1996). Diese Identifikation lässt sich in den Kontext des breiten diskursiven Feldes des westlichen, spezifisch europäischen Bildes über den „Orient“ einordnen, in dem „Orient“ und „Okzident“ als grundlegend verschieden dargestellt werden und verweist auf die entscheidende diskursive Funktion der Figur bei der Aufrechterhaltung der bipolaren Konstruktion des Eigenen und Fremden.

Die Geschlechterverhältnisse bzw. die strikte Trennung zwischen einer nach außen und nach innen gerichteten Sphäre, die entsprechend einer männlichen und einer weiblichen Welt zugeordnet sind, wurde in verschiedenen ethnologischen Dorfstudien beschrieben (Baumgartner-Karabak/Landberger 1978 u.a.). Da diese Studien davon ausgingen, dass die dort vorherrschenden Geschlechterverhältnisse in der Aufnahmegesellschaft weiter aufrechterhalten würden, wurde automatisch angenommen, dass Migrantinnen in eine „doppelte Isolation“ in der Aufnahmegesellschaft geraten würden: gegenüber der fremden Umwelt auf der einen, gegenüber der männlichen Macht der Migrantinnen auf der anderen Seite. Migrantinnen wurden als „arme“, „ungebildete“, als „abhängige“ und „passive“ Ehefrauen und Mütter mit vielen Kindern dargestellt, aber auch als Verkörperung und „Hüterinnen“ mitgebrachter Tradition. Diese Konstruktion von Migrantinnen verweist auf defizittheoretische Ansätze, auf starre und geschlossene Begriffe von „Kultur“, „Nationalkultur“ und „Identität“.

Sozialpädagoginnen gingen aufgrund der Gleichsetzung von Migrationserfahrungen mit einer Entwurzelung aus der traditionellen und bekannten Welt von einem „Identitätsproblem“ der Migrantinnen aus. Ferner nahmen sie an, dass daraus per se ein „Kulturkonflikt“ resultierte, in dem die Frauen sich befänden. Verstärkt durch die angenommene Internalisierung der ihnen zugeschriebenen „Opferrolle“ sahen Sozialpädagoginnen in dieser Gruppe eine besonders bedürftige Klientinnengruppe. Migrantinnen – und damit sind Türkinnen gemeint – wurden als besondere „Opfer des Patriarchats“ angesehen. Ihnen wurde eine Ohnmacht zugeschrieben, die sie nicht ohne fremde Hilfe – und zwar von weiblichen Angehörigen der Aufnahmegesellschaft – überwin-

9 Nach Lutz/Huth-Hildebrandt verteilt sich die Zahl der Publikationen über Migrantinnen zwischen 1974 und 1980 anteilmäßig wie folgt: 52 Publikationen über Türkinnen, acht über Spanierinnen, sieben über Jugoslawinnen, sechs über Asiatinnen, vier über Italienerinnen, drei über Griechinnen und eine über Portugiesinnen (Lutz/ Huth-Hildebrandt 1998: 165).

den könnten (Huth-Hildebrandt 1999: 93). Ein solches statisches Verständnis der Situation von Migrantinnen schließt im voraus die Handlungsfähigkeit der Frauen aus und trägt dazu bei, die stereotypisierende Konstruktion kulturell differenter Weiblichkeit zu festigen. Außerdem kommt noch ein weiteres Oppositionspaar dazu, das mit dem Kulturvergleich eng verbunden ist: Der emanzipatorisch orientierten und dynamischen westlichen Frau wird die vom Patriarchat dominierte, passive Migrantin gegenübergestellt.

Wie Lutz/Huth-Hildebrandt (1998) bezüglich dieser Konstruktion richtig anmerken, treten dabei deutliche hierarchische Vorstellungen hervor. Während der Position der „fremden Frau“ eine Starrheit zugeschrieben wird, ist bei der Beschreibung der Geschlechterverhältnisse und der Rolle der Frauen in der Aufnahmegesellschaft ein Dynamismus impliziert, der in bestimmten Begriffen zum Ausdruck kommt: „So wird eine Bipolarität konstruiert zwischen *patriarchal dominiert* = *unbeweglich*, den Angehörigen der Migrantengemeinschaft, und *emanzipatorisch orientiert* = *dynamisch*, den Angehörigen der Aufnahme-/Mehrheitsgesellschaft“ (Lutz/Huth-Hildebrandt 1998: 164).

Diese hierarchischen Konstruktionen finden in der Praxis eine entsprechende Umsetzung, denn mit ihrer solidarischen und feministischen Überzeugung, gingen Sozialpädagoginnen davon aus, dass sie für die Bewältigung der spezifischen „problematischen“ Situation von Migrantinnen mit ihren Engagement in verschiedenen Hilfs- und Bildungsangeboten, wie z.B. Sprach- und Alphabetisierungskursen beitragen sollten. Mit diesen Aktivitäten und mit der Gründung von Frauengruppen, wollten sie zur „Emanzipation“ der Migrantinnen beitragen. Dazu erschien eine große Anzahl von Texten, die als Arbeitsmaterialien für die spezielle Beratungs- und Bildungsarbeit mit Migrantinnen gedacht waren.

Zwei Faktoren spielten eine entscheidende Rolle für diese Klientelisierung von Migrantinnen: Die Konstruktion der „fremden Frau“ als „etwas Besonderes“, in einer besonderen Situation lebend und mit besonderen Problemen konfrontiert, sowie die Annahme, dass Migrantinnen in ihrer Rolle als Mutter einen besonderen und entscheidenden Faktor bei der Integration der Migrantenkinder bildeten. Später erweiterte sich die Fokussierung der Arbeit auf Mädchen der so genannten „zweiten Generation“. Dabei gingen Sozialpädagoginnen von der Vorstellung einer Eskalation der Probleme bei diesen Mädchen aus. Außer dem existierenden „Kulturkonflikt“ und den hierarchischen Geschlechterverhältnissen wurde noch eine weitere Gegenüberstellung eingeführt: der „generationelle Konflikt“, der grundsätzlich als Rollenkonflikt interpretiert wurde (Lutz/Huth-Hildebrandt 1998: 168).

Allgemein betrachtet war die sozialpädagogische Arbeit seit Anfang der 80er Jahre auf die Modernisierung und Emanzipation der „mehrfach diskriminierten“ Migrantinnen orientiert. Dieses Verständnis verknüpfte mit einer Wende der Erklärungsmodelle zwei Sachverhalte: die problematische Situation von Migranten und Migrantinnen im Allgemeinen und den theoretischen Umgang mit Kultur. Kulturelle Differenzen wurden nicht mehr als defizitär interpretiert. Statt dessen wurde die „Kulturdifferenzthese“ als grundlegendes

Erklärungsmodell für die benachteiligte Situation von Migrantinnen akzeptiert. Somit blieben die kulturellen Differenzen im Mittelpunkt, allerdings mit anderer Konnotationen.

In diesem Zusammenhang wurden die „Integrationsprobleme“, besonders von Migrantinnen und -mädchen nicht mehr als „Sprachdefizit“ wahrgenommen, sondern im Rahmen der strikten geschlechtsspezifischen Rollenverteilung und Erziehung der Migrantengesellschaft interpretiert, wo Mädchen sowohl eine untergeordnete Stellung gegenüber Jungen als auch eine strikte moralische Erziehung bekommen. Deswegen fokussierte sich die soziale Funktion von Migrantinnen – besonders als Mütter – auf die Integration der Familie in der Aufnahmegesellschaft. Migrantinnen wurden dann als „Integrationsinstanz“ wahrgenommen, die die Aufgabe zugeschrieben wurden, „(...) den Kindern ein gesundes Aufwachsen zu ermöglichen und ihnen emotionalen Rückhalt und Eingliederungshilfen für eine Öffnung in Richtung auf die Aufnahmegesellschaft zu geben“ (Lutz/Huth-Hildebrandt 1998: 167-168). In diesem Sinne wandelte sich die Stellung der Migrantinnen vom bewahrenden und schützenden Mitglied der traditionellen Familie zur Integrationsfigur und zum Modernisierungsfaktor.

Nach diesem Deutungsmuster bleibt das Leben der Frauen und Mädchen in der Aufnahmegesellschaft von ihrer Migrationserfahrung und ihrem Migrationshintergrund bestimmt. Dies beinhaltet eine gesteigerte Problematisierung, da zunehmende Konfliktachsen addiert werden, die die Wahrnehmung und Beschreibung ihrer Situation verschärfen. Je mehr Oppositionen also ins Spiel kommen, desto dramatischer und unlösbarer erscheinen die Probleme. Zu den grundlegenden konfliktstiftenden Situationen zwischen der modernen Aufnahmegesellschaft und der zurückgelassenen traditionellen Herkunftsgesellschaft werden weitere eskalierende Konfliktoppositionen konstruiert: bekannt – fremd, vertraut – nicht vertraut, männlich – weiblich, emanzipiert – unterdrückt, Eltern – Töchter, alt – jung. Die den Migrantinnen zugeschriebene dramatische Konfliktsituation verstärkt ihre Zuordnung zu einer bestimmten für Sozialpädagoginnen interessanten Klientel. Dies nicht zuletzt deshalb, weil nach dieser Argumentation die kulturell verankerten Geschlechterverhältnisse – die in eine rigide geschlechtsspezifische Rollenteilung eingebettet sind – die Geschlechteridentitäten der Kinder determinieren. Auch aus dieser Sichtweise werden Mädchen und Jungen weiterhin auf ihre spezifische Rolle hin erzogen. Diese Geschlechterrollenverteilung erschwert ihre Situation in der Begegnung mit der anderen Kultur der Aufnahmegesellschaft und führt zu starken Identitätsproblemen.

Mitte der 1980er und Anfang der 1990er Jahre wurde die Instrumentalisierung dieser Bilder für die Etablierung paternalistischer Verhältnisse zwischen weißen westdeutschen SozialpädagogInnen und ihren Klientinnen aufgedeckt.¹⁰ Seitdem stehen solche geschlechtsspezifische Konstruktionen im

10 Den entscheidenden Anstoß für die kritische Reflexion der deutschen feministischen Bewegung, aber auch der feministisch orientierten Sozialarbeit mit

Mittelpunkt der sozial- und erziehungswissenschaftlichen Kritik (siehe u.a. Nestvogel 1996; Diehm 1999; Huth-Hildebrandt 1999). Kritikerinnen wie Gültekin/Sellach (1984) und Lutz (1991) zeigten den Zusammenhang zwischen dieser paternalistischen Haltung und der Konstruktion des inferiorisierten „Anderen“. Sie stellten die aktive Beteiligung von westdeutschen Frauen bei der Konstruktion der Migrantinnen als „doppelt fremde“ bzw. als Angehörige eines anderen Kulturkreises – und in diesem wiederum als Frau in einem hierarchischen Geschlechterverhältnis – fest. Diese Kritik brachte den impliziten bzw. expliziten Bezug der Fremdkonstruktion der „imaginären Türkin“ auf ihren Gegenpol ans Licht: die emanzipierten deutschen Frauen (vgl. Diehm & Radtke 1999: 76; Huth-Hildebrandt 1999: 6).

Die prototypische Position der „Türkin als Opfer der Migration“ im sozialpädagogischen Diskurs über Migrantinnen und Migranten verweist auf den wichtigen Stellenwert, den die Kategorie Geschlecht für die Beschreibung bzw. Unterscheidung und in der Folge für die diskursive Konstruktion des „kulturellen Anderen“ hat. Die Bezüge auf Geschlecht bzw. Geschlechterverhältnisse im Migrationsdiskurs besitzen eine dreifache Funktion: Erstens dienen sie als Achse der Beschreibung der Verhältnisse bzw. Differenzen zwischen Mehrheitsgesellschaft und Migrationsgemeinschaften. Es sind Differenzen, die eng mit der „Modernitäts-“ und „Kulturdifferenzhypothese“ verschränkt sind und insofern zu hierarchischen diskursiven Konstruktionen führen. Zweitens verfestigen sich geschlechtsbezogene Konstruktionen, wie die der „imaginären Migrantin“, die im Laufe der Jahre strukturell konstant und einheitlich geblieben sind und nur allmähliche Veränderungen erfahren haben. Solche Konstruktionen haben zu einem Diskurs beigetragen, in dem Frauenmigration als isoliertes Phänomen beschrieben und behandelt wird, und in der ein kulturalistischer Blick auf die Migrantinnen ihre soziale Positionierung in der Aufnahmegesellschaft determiniert. Drittens tragen solche Fremdkonstruktionen dazu bei, dass die Weiblichkeit in der Mehrheitsgesellschaft neutralisiert und Ethnizität naturalisiert wird. Sie wirken als Neutralisierung der Weiblichkeit, weil mit der Akzentuierung der „Weiblichkeit fremder Frauen“ in der zugeschriebenen Geschlechterordnung der Herkunftsgesellschaften die symbolische Bedeutung der eigenen Weiblichkeitskonstruktionen nicht mehr in Frage gestellt wird. Als Naturalisierung von Ethnizität wirken sie, weil, analog zur Geschlechterkonstruktion, ethnische Zuschreibungen als fraglose Gegebenheiten angenommen werden.

Im zusammenfassenden Überblick kann allgemein festgestellt werden, dass sich die Konstruktion der „fremden Frau“ in der Entwicklung des sozialpädagogischen Migrationsdiskurses von der Darstellung der Ausländerin als

Migrantinnen und darüber hinaus für die Frauenforschung gab ein 1984 in Frankfurt/Main abgehaltener Kongress, an dem ausländische und deutsche Frauen teilnahmen. Dort ergriffen die Migrantinnen selbst das Wort, was die ethnozentrische und paternalistische Haltung der Sozialarbeiterinnen deutlich zum Ausdruck brachte (vgl. dazu u.a. Gültekin & Sellach 1984).

Bewahrerin der eigenen Tradition hin zur kulturellen Integrationsfigur der Migrantenfamilien gewandelt hat. Dabei nahm die Rolle der Migrantin in ihren verschiedenen Varianten eine zentrale Position in der Auseinandersetzung mit der Aufnahme-/Mehrheitsgesellschaft ein. Auch wenn in den 1990er Jahren eine selbstreflexive Phase der Sozialpädagogik begann, in der die Aufmerksamkeit auf die strukturellen und sozialen Bedingungen in der Aufnahmegesellschaft, die zur Diskriminierung und Benachteiligung von Eingewanderten führen, gerichtet war, blieben diese stereotypen Bilder bestehen. Die (sozial)pädagogische Arbeit mit Migrantinnen und Migranten ist immer noch von solchen Bildern und Deutungsmustern geprägt.¹¹ Auch in der interkulturellen pädagogischen Auseinandersetzung um Kultur und kulturelle Differenz wird nicht auf die Verschränkung dieser Kategorien mit Geschlechterkonstruktionen eingegangen, und diese Bilder somit nicht in Frage gestellt; ihre diskursive Funktion ist so gut wie nicht diskutiert worden.

Zur Lesart von Kultur und Geschlecht jenseits von oppositioneller Differenz

Die hier dargestellte Rekonstruktion des Umgangs mit Kultur und Geschlecht im pädagogischen und erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs zeigte, dass sowohl auf der theoretischen und konzeptionellen Ebene der Interkulturellen Pädagogik als auch in der sozialpädagogischen diskursiven Produktion diese Begriffe zur Konstruktion von *Differenzen* gedient haben und dass diese Differenzen auf fundamentale diskursive Hierarchien verweisen.

Die in der Theoriebildung und in der pädagogischen Praxis vorherrschenden Deutungsmuster gründen auf einer Logik konstanter Binaritäten bzw. auf zwei grundlegenden Differenzoppositionen: „das Eigene – das Fremde“ und „männlich – weiblich“ (Zweigeschlechtlichkeit). Als Oppositionen erlauben sie keine „Grauzone“, d.h. andere mögliche Vorstellungen außerhalb dieser beiden Pole. In ihrer aufeinander bezogenen und hierarchischen Abhängigkeit generieren sie klare Machtverhältnisse. In diesem Sinne ist die Analyse der Logik die Analyse von Machtkonstruktionen, und die Analyse von Macht ist die Analyse der Art und Weise wie Differenzen konstruiert werden. Deswegen achtet eine Analyse von Machtverhältnissen, die in der Theorie des Poststrukturalismus verankert ist, auf die Verwendungsweise von solchen Differenzbegriffen wie Kultur und Geschlecht und auf die konstruierten Binaritäten.

Wie kritische Ansätze eindeutig nachweisen konnten, basiert der sozialpädagogische Diskurs in Bezug auf Migranten und Migrantinnen auf der Konstruktion kultureller Differenzen und auf der Interaktion und Verschränkung

11 Neuere Untersuchungen belegen den weiterhin dominierenden topischen Charakter der „imaginären Migrantin“ sowohl in der sozialpädagogischen Arbeit (Diehm 1999) als auch in der Schule (Weber 2002).

der Kategorien Kultur und Geschlecht. Die Theoriebildung der Interkulturellen Pädagogik weist bei ihrer Kritik des essentialisierenden, homogenisierenden und deterministischen Kulturbegriffs der Ausländerpädagogik eine Lücke auf, da sie die eng gekoppelten Konstruktionen von Kultur- und Geschlechterdifferenzen ausblendete. Anders formuliert, durch die in der Theoriebildung eher randständige Thematisierung von Geschlecht blieben die aufeinander bezogene Funktion der Essentialisierung von Kultur und der Essentialisierung und Naturalisierung der Zweigeschlechtlichkeit unberücksichtigt. Der Perspektivwechsel hin zur Wahrnehmung von Kultur als positivem Vorrat an Differenzen achtete somit nicht auf den relationalen Charakter des Begriffes.

Sowohl die theoretische Auseinandersetzung der Interkulturellen Pädagogik als auch die Sozialpädagogik weisen Parallelen in der Konstruktion des kulturellen Anderen auf. In beiden findet eine Wende vom Defizit- zum Differenzansatz statt, nach dem „kulturelle Differenzen“ als positiv anerkannt werden. Beiden liegt trotz einer entsprechenden Kritik jedoch weiterhin eine fundamentale binäre Logik zugrunde. Die fundamentalen Differenzen von eigenfremd und weiblich-männlich bleiben als diskursive Konstante in der Konstruktion des geschlechtlichen und kulturellen Anderen erhalten. Dementsprechend zeichnen sich beide durch die Operationalisierung von Deutungsmustern aus, die eben auf dieser Grundoppositionen basieren. Dies – aber auch die Tatsache, dass solche stereotypischen Bilder wie das der „fremden Frau“ als unhinterfragbaren Konstrukten im (sozial)pädagogischen Feld konstant bleiben, und dass in der Theoriebildung nicht auf ihre Funktion im Diskurs geachtet wurde – sind eindeutige Belege dafür, dass die fundamentale Differenzlogik noch nicht grundlegend in Frage gestellt worden ist.

Auch wenn im erziehungswissenschaftlichen Migrationsdiskurs ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat, nach dem Pluralität als gesellschaftliche Grundlage anerkannt und „Kultur“ anders aufgefasst wird, verweist der Begriff in seiner sprachlichen Verwendung assoziativ auf Geschlossenheit und Einheitlichkeit. Schon in den Bemühungen der Interkulturellen Pädagogik, eine Kulturdefinition formulieren zu wollen und pädagogisch adäquat auf die real existierenden kulturellen Differenzen zu reagieren, lässt sich diese Tendenz beobachten. Ebenso suggerieren Ausdrucksweisen wie „die Vielfalt der Kulturen“, „Begegnung (bzw. Konflikt) der Kulturen“, „das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen“, „zwischen den Kulturen“, „das Verstehen des Anderen“ immer eine Differenzauffassung, in der die Unterschiede in der Dynamik von „eigen – fremd“ verankert sind.

Das herkömmliche Verständnis von Differenz impliziert eine strikte Polarisierung, bei der die Pole als in sich einheitlich und geschlossen vorgestellt werden. Die Differenz zwischen Innen und Außen wurde zum Fundament dieser Auffassung und begründet somit Ausschlussprozesse. Eine konsequente Kritik an den homogenisierenden und vereinheitlichenden Tendenzen des Kulturbegriffes impliziert die radikale Infragestellung des Kulturbegriffes selbst, und zwar mit einem *differenztheoretischen* Zugang, der von einer

grundlegenden Unabgeschlossenheit von Bedeutungen und Interpretationen ausgeht.

Mit dem Bemühen um die Dezentrierung dieser hierarchischen Logik im Migrationsdiskurs wäre es möglich, einen anderen differenztheoretischen Zugang zu finden, dessen epistemologische Basis von der fundamentalen Unabgeschlossenheit und Uneinheitlichkeit des Differenzbegriffs ausgeht und nicht von einer Vorstellung von Differenz als Opposition. Diese Betrachtungsweise würde dann bedeuten, dass die Identitätsbildung jenseits der Zweigeschlechtlichkeit und kulturelle Differenz jenseits eines abgeschlossenen Kulturbegriffs stattfinden. Die daraus resultierende Herausforderung besteht darin, Differenz so zu denken, dass Verschiedenheit nicht sofort innerhalb von bipolaren Denkkonstruktionen entwickelt wird und dass man aus dem Gleichartigen, dem Ähnlichen nicht ein und dasselbe zu machen versucht. Dies bedeutet also, im Sinne poststrukturalistischer Kritik, die herrschenden Identitätslogik in Frage zu stellen.

Zitierte Literatur

- Auernheimer, Georg (1995): *Einführung in die Interkulturelle Erziehung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Baumgartner-Karabak, Andrea/Landesberger, Gisela (1978): *Die verkauften Bräute. Türkische Frauen zwischen Kreuzberg und Anatolien*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Borrelli, Michele (1986): „Interkulturelle Pädagogik als pädagogische Theoriebildung: Hypothesen zu einem (neuen) Bildungsbegriff“, in: Michele Borrelli (Hg.): *Interkulturelle Pädagogik. Positionen – Kontroversen – Perspektiven*, Baltmannsweiler: Pädagogischer Verlag, S. 8-36.
- Borrelli, Michele (1992): *Zur Didaktik Interkultureller Pädagogik*, Hohengehren: Schneider.
- Dickopp, Karl-Heinz (1986): „Begründungen und Ziele einer interkulturellen Erziehung – zur Konzeption einer transkulturellen Pädagogik“, in: Michele Borrelli (Hg.): *Interkulturelle Pädagogik. Positionen – Kontroversen – Perspektiven*, S. 13-34.
- Diehm, Isabell (1999): „Pädagogische Entfremdung. Die Verdichtung von Differenz in der Figur ‚fremder‘ Frauen und Mädchen“, in: Barbara Rendtorff/Vera Moser (Hg.), *Geschlecht und Geschlechterverhältnisse in der Erziehungswissenschaft*, Opladen: Leske und Budrich, S. 181-199.
- Diehm, Isabell/Radtke, Frank-Olaf (1999): *Erziehung und Migration. Eine Einführung*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Dittrich Eckhard J./Radtke, Frank-Olaf (1990): „Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten“, in: Eckhard J. Dittrich/Frank-Olaf Radtke (Hg.), *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 11-40.

- Essinger, H./Hellmich, A. (1981): „Unterrichtsmaterialien und -medien für eine Interkulturelle Erziehung“, in: H. Essinger/A. Hellmich/G. Hoff (Hg.), *Ausländerkinder im Konflikt. Zur interkulturellen Arbeit in Schule und Gemeinwesen*, Königstein: Athenäum-Verlag, S. 98-128.
- Essinger, Helmut (1986): „Annäherung an eine Theorie und Praxis Interkultureller Erziehung“, in: Alfred J. Tuman (Hg.), *Interkulturelle Erziehung in Praxis und Theorie*, Baltmannsweiler: Pädagogischer Verlag Burgbücherei Schneider, Bd. 3, S. 237-245.
- Gogolin, Ingrid (1998): „„Kultur“ als Thema der Pädagogik: Das Beispiel interkulturelle Pädagogik“, in: Annette M. Strob/Felicitas Thiel (Hg.), *Erziehungswissenschaft, Nachbardisziplinen und Öffentlichkeit. Themenfelder und Themenrezeption in den achtziger und neunziger Jahren*, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 125-150.
- Gümen, Sedef (1996): „Die sozialpolitische Konstruktion ‚kultureller‘ Differenzen in der bundesdeutschen Frauen- und Migrationsforschung“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Ent-fremdung Migration und Dominanzgesellschaft* 42, S. 77-98.
- Gültekin, Nevâl/Sellach, Brigitte (1984): *Sind wir uns denn so fremd? Dokumentation des ersten gemeinsamen Kongresses ausländischer und deutscher Frauen*. Frankfurt/Main.
- Hamburger, Franz (1990): „Der Kulturkonflikt und seine pädagogische Kompensation“, in: Eckhard J. Dittrich/ Frank-Olaf Radtke (Hg.), *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 311-325.
- Hebenstreit, Sabine (1986): *Frauenräume und weibliche Identität. Ein Beitrag zu einem ökologisch orientierten Perspektivenwechsel in der sozialpädagogischen Arbeit mit Migrantinnen*, Berlin: EXpress Edition.
- Höhne, Thomas (2000): „Diskurse, Definitionsmacht und ‚Fremdheit.‘ Zur Theorie und Praxis dekonstruktiver Kritik am Beispiel des Kulturdiskurses“, in: Johannes Angermüller/Katharina Bunzmann/Christina Rauch (Hg.): *Reale Fiktionen, fiktive Realitäten. Medien, Diskurse, Texte*, Hamburg: LIT, S. 37-50.
- Höhne, Thomas (2001): „Kultur als Differenzkategorie“, in: Helma Lutz/Norbert Wenning (Hg.), *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, Opladen: Leske und Budrich, S. 197- 213.
- Huth-Hildebrandt, Christine (1999): *Die fremde Frau. Auf den Spuren eines Konstrukts der Migrationsforschung*, Münster: Arbeitsstelle Interkulturelle Pädagogik. Fachbereich Erziehungswissenschaft und Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
- Kiesel, Doron (1997): „Migration und Kultur – zur Kulturalismusdebatte in der Interkulturellen Pädagogik“, in: Ingrid Gogolin/Bernhard Nauck (Hg.), *FABER – Folgen der Arbeitsmigration für Bildung und Erziehung*, Bonn: Gustav-Stresemann-Institut, S. 213-237.

- Krüger-Potratz, Marianne (1994): „Interkulturelle Pädagogik in der Bundesrepublik: fünf Skizzen“, in: Cristina Allemann-Ghionda (Hg.), *Multikultur und Bildung in Europa*, Bern, Frankfurt/Main: Peter Lang, S. 207-221.
- Krüger-Potratz, Marianne (1999): „Stichwort: Erziehungswissenschaft und ‚kulturelle Differenz‘“ in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 2, S. 149-165.
- Lutz, Helma (1988): „Unsichtbare Schatten? Die ‚orientalische‘ Frau in westlichen Diskursen“, in: *Peripherie* 9, S. 51-65.
- Lutz, Helma (1991): *Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt/Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Lutz, Helma/Huth-Hildebrandt, Christine (1998): „Geschlecht im Migrationsdiskurs. Neue Gedanken über ein altes Thema“, in: *Das Argument* 224, S. 159-173.
- Nestvogel, Renate (1996): „Zum Umgang mit Bildern von ‚Fremden‘“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Ent-fremdung, Migration und Dominanzgesellschaft* 42, S. 53-64.
- Nieke, Wolfgang (2000): *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierung im Alltag*, Opladen: Leske und Budrich, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage.
- Paseka, Angelika (2001): „Gesellschaft und pädagogische Praxis. Dekonstruktionen am Beispiel von Sexismus und Rassismus“, in: Bettina Fritzsche/Jutta Hartmann/Andrea Schmidt/Anja Tervooren (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen: Leske und Budrich, S. 187-199.
- Prenzel, Annedore (1993): *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik*, Opladen: Leske und Budrich.
- Scherr, Albert (1999): „Die Konstruktion von Fremdheit in sozialen Prozessen. Überlegungen zur Kritik und Weiterentwicklung interkultureller Pädagogik“, in: Doron Kiesel/Astrid Messerschmidt/Albert Scherr (Hg.), *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*, Frankfurt/M.: Brandes & Apfel, S. 49-65.
- Steiner-Khamsi, Gita (1992): *Multikulturelle Bildungspolitik in der Postmoderne*, Opladen: Leske und Budrich.
- Weber, Martina (2003): *Heterogenität im Schulalltag. Konstruktion ethnischer und geschlechtlicher Unterschiede*, Opladen: Leske und Budrich.
- Westphal, Manuela (1996): „Arbeitsmigrantinnen im Spiegel westdeutscher Frauenbilder“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Ent-fremdung Migration und Dominanzgesellschaft* 42, S. 17-28.

POSTKOLONIALE SUBJEKTE: MODERNE UND TRADITION UNTER ANATOLISCHEN SCHWABEN

Tilman Lanz

Einführung

Am 7. Mai 1998 hielt der Bundestagsabgeordnete der Grünen, Cem Özdemir, im Rahmen einer Debatte über Minderheitensprachen in Europa eine Rede im Bundestag. Özdemir begann mit der beruhigenden Versicherung, dass er seinen Beitrag nicht auf Türkisch halten werde. Statt dessen sprach er, zur allgemeinen Erheiterung der anwesenden Abgeordneten aller Fraktionen, in perfektem Schwäbisch.

Cem Özdemir gehört dem Bundestag seit 2002 nicht mehr an, doch seine Geschichte – eloquent beschrieben in seiner Autobiographie – gibt uns wertvolle Aufschlüsse über das Leben der türkischen Immigranten in Deutschland heute.

Der vorliegende Text ist im Groben in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil entwickle ich mit Hilfe der jüngsten Arbeiten von Judith Butler eine kritische Perspektive auf die Rolle des cartesianischen Subjekts in Prozessen der Moderne. Diesen Diskurs setze ich dann im Folgenden in Beziehung zum historischen Moment des Postkolonialismus und zu gegenwärtigen Vorstellungen über kulturelle Differenz in Deutschland. Dieser einleitende Teil dient dazu, das diskursive Feld abzustecken, mit dem Deutsche türkischer Herkunft heute in Deutschland konfrontiert sind.

Im zweiten, zentralen Teil dieses Vortrags werde ich dann anhand des Beispiels von Cem Özdemir eine der zahllosen Varianten aufzeigen, wie sich türkische Immigranten in diesem diskursiven Feld bewegen. Dabei konzentriere ich mich auf die Analyse zweier spezifischer Elemente: zum einen die traditionelle Orientierung innerhalb regionaler Identitäten und zum anderen die Hinwendung zur Moderne. Dabei werde ich zeigen, wie Cem Özdemir diese beiden Element auf sehr geschickte Art und Weise und mit einem erstaunlichen Maß an Selbstsicherheit einsetzt, um sich bei der Konstruktion seiner Subjektivität mehr Freiheit zu schaffen.

Zum Abschluss kehre ich nochmals zurück zu den Begriffen und Vorstellungen um das cartesianische Subjekt im Verhältnis zu kultureller Differenz und Postkolonialismus. Dort zeige ich, in welcher Beziehung Butlers kritisches Verständnis von Subjektivität zu Cem Özdemirs Beispiel steht und welche Schlussfolgerungen das Beispiel für Butlers Theorie erlaubt.

Das cartesianische Subjekt

Autoren wie Julia Kristeva und David Simpson, die sich mit dem cartesianischen Subjekt und seinem momentanen Zustand in jüngster Zeit befasst haben, stellen übereinstimmend fest, dass eben dieses Subjekt sich in einer Krise befindet (vgl. Kristeva 2000 und Simpson 2002). David Simpson zum Beispiel beschreibt die zentrale Bedeutung dieser Krise indem er darauf verweist, „(...) that his majesty the subject is in more than usual state of crisis or rhetorical insecurity“ (Simpson 2002: 9). In diesem Text entwickle ich eine spezifische Sicht darauf, was genau der Krise dieser „Majestät“ zugrunde liegt und welche Erkenntnisse eine Subjekt-kritische Analyse des Themas der türkischen Immigration nach Deutschland erbringen kann.

Zunächst wird aber zu klären sein, was man genau unter einem cartesianischen Subjekt zu verstehen hat. Ein Blick in die Geschichte dieses Begriffes wird hier hilfreich sein: Zum Ende der europäischen Renaissance hin – im 17. Jahrhundert – entwickelt der belgisch-französische Philosoph René Descartes eine Philosophie, die zutiefst seiner Zeit verpflichtet ist. Kernpunkt dieser Philosophie ist das berühmt-berüchtigte Dictum Descartes’ „Cogito, ergo sum“. Diese Verknüpfung von Gedanken und Sein wird von Descartes’ Nachfolgern spätestens seit der europäischen Aufklärung als Glaubensbekenntnis des Rationalismus verstanden: Der denkende Mensch kann sich das Universum über seine Geisteskraft erschließen. Gleichzeitig – und hier setzen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Kritiken dieses cogito an – wird dem Denken alles andere untergeordnet. Insbesondere der *fühlende* Mensch, so die Kritiker von Nietzsche bis Foucault, wird im denkenden Subjekt von Renaissance, Aufklärung und Moderne zu stark vernachlässigt. Diese Kritiken des cartesianischen Subjekts haben in den letzten Jahrzehnten einige der zentralen Debatten innerhalb und jenseits der Philosophie mitbestimmt: Die Lacan-Althusser Debatte über die Natur des Subjekts in den 1960er Jahren fällt ebenso in diese Rubrik wie die Debatte zwischen Habermas und Foucault über die Werte der Aufklärung.

Den Zustand des cartesianischen Subjekts in den modernen Zivilgesellschaften des Westens möchte ich nun zunächst anhand von zwei jüngeren Arbeiten von Judith Butler erläutern (Butler 2000a, 2000b). In *Subjection, Resistance, Resignification* und in *Circuits of Bad Conscience* umreißt Butler die wesentlichen Elemente der philosophischen Diskussion um das cartesianische Subjekt der westlichen Welt im Verlauf des letzten Jahrhunderts wobei sie

gleichzeitig eine fundamentale Kritik an diesem Diskurs zumindest vorbereitet.

Der erste Artikel, den ich hier besprechen will – *Subjection, Resistance, Resignification* – widmet sich dem Spannungsfeld zwischen einer Foucault'schen und einer freudianischen Lesart des cartesianischen Subjekts (Butler 2000a). Eine solche Perspektive gewinnt ihren Wert ganz klar dadurch, dass sowohl Freud als auch – viel später – Foucault eine fundamentale Kritik des cartesianischen Subjekts, wie es in der hegelianischen Metaphysik eingebettet ist, mitbegründet haben; der besondere Reiz liegt nun darin, dass Freud und Foucault hierbei völlig unterschiedliche Wege beschreiten (vgl. Freud 1953, 1954, 1961, 1967, 1994 und Foucault 1994, 1995).

Sigmund Freud hatte auf der Basis seiner Vorstellung des Unbewussten eine Theorie entwickelt, die sich mit der Entstehung des Subjekts im Spannungsfeld zwischen sozialer Interaktion und psychischer Entwicklung beschäftigte. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass Freuds Ansatz stets das Subjekt in den Mittelpunkt gestellt hat und all seine Forschungen von dieser Perspektive aus unternommen wurden: Das Unbewusste als ein psychisches Vermögen, das jenseits sozialer und individuell-bewusster Einflüsse liegt, nötigte Freud diese Subjekt-zentrierte Sichtweise geradezu auf, insbesondere wenn wir das Verstehen des Unbewussten als das Kernziel seiner Forschungen sehen. Gleichzeitig hatte Freud jedoch die Büchse der Pandora – durch Hegels Metaphysik wohlverschlossen – geöffnet und mit dem Unbewussten eine psychische Qualität im Menschen (wieder)entdeckt, die sich dem strengen cartesianischen Dogma des Denkens dauerhaft entzog und einer rationalen Logik unzugänglich blieb.

Michel Foucault war dagegen von vornherein sehr skeptisch, ob es überhaupt ein homogenes, in sich abgeschlossenes Subjekt geben könnte. Er orientierte sich stark an Nietzsches Lebensphilosophie, und daher war für ihn das Subjekt – insbesondere das cartesianische – immer ein eindeutiges Produkt der vielschichtigen Prozesse der Moderne; es entstand durch Subjektivierung im sozialen Diskurs (vgl. Foucault 1970, 1982 und Nietzsche 1955, 1973). Der spezifische Wert von Foucaults Denken liegt dann konsequenterweise auch darin, die Grenzen des Subjekts durchlässig gemacht zu haben, auch wenn es im Diskurs der Moderne stets als hermetisch und auf homogene Einheit – eben als unteilbares Individuum – ausgerichtet betrachtet wurde.

Es ist Butlers Verdienst, den Versuch unternommen zu haben, diese beiden so unterschiedlichen Ansätze zu einer Kritik des cartesianischen Subjekts zu vergleichen und, wo möglich, sie miteinander in Einklang zu bringen. Butler selbst ist mit ihren früheren Arbeiten eindeutig mehr der Foucault'schen Perspektive zuzurechnen, doch in *Subjection, Resistance, Resignification* entwickelt sie eine erfrischende Offenheit gegenüber freudianischen Theorien und ihrer Subjekt-Zentriertheit (vgl. Butler 1993, 1997 und 2000a). Genau dies ist dann auch das Thema, dem sich Butler speziell in diesem Artikel widmet: wie sich eine freudianische Vorstellung des Psychischen mit einer Foucault'schen, diskursanalytischen Perspektive vereinbaren lässt. Letztend-

lich ist Butlers Ansatz dabei ein inklusiver. Er läuft darauf hinaus, dass sie weniger einen Vergleich zwischen Foucaults Diskurs und Freuds psychischen Apparat durchführt, sondern versucht, Freuds Theorien in den Foucault'schen Diskurs einzubetten. Schließlich bleibt aus Butlers Sicht nicht viel mehr von Freud übrig als seine revolutionäre Vorstellung des Unbewussten im Dienste von Foucaults Diskursanalyse:

„[A] certain place for psychoanalysis is secured in that any mobilization against subjection will take subjection as its resource, and that attachment to an injurious interpellation will, by way of a necessarily alienated narcissism, become the condition under which resignifying that interpellation becomes possible. This will not be an unconscious outside of power but rather something like the unconscious of power itself, in its traumatic and productive iterability“ (Butler 2000a: 348).

Mit dieser Symbiose von Freuds Unbewusstem und Foucaults Diskurs im sozialen Prozess der *resignification* erreicht Butler nun zwar die Eingliederung des Unbewussten in diskursive Prozesse; sie beantwortet aber leider nicht die brennende Frage, ob denn die diskursiven Kräfte – schließlich also das Soziale – in ihrer subjektivierenden Ausprägung allein für die Konstituierung des Subjekts verantwortlich zeichnen, oder ob es jenseits des sozialen Feldes noch andere Kräfte gibt, die ebenso in dieser Produktion mitwirken – gedacht sei hier unter anderem an Freud selbst, der mit Libido und Todestrieb eine wichtige biologische Komponente des Subjekts propagierte.

Im zweiten Artikel von Butler – *Circuits of Bad Conscience* – stellt sich uns dann jedoch ein ganz anderes Bild dar (Butler 2000b). Hier vergleicht Butler Nietzsches Vorstellung vom Willen mit der freudianischen Idee des Begehrens und rückt damit auch die Frage in den Mittelpunkt, was jenseits des Sozialen noch zur Konstituierung eines Subjekts beiträgt. Butler stellt zunächst fest, dass bei Nietzsche der Wille sich schließlich selbst objektifiziert und sie fragt dann, was den Willen zu diesem Verhalten veranlasst und welche Auswirkungen es hat (Butler 2000b: 122-123). Butler interpretiert dabei Nietzsche so, dass der Wille sich gegen sich selbst wendet, weil er nur dadurch eine dauerhafte Funktion erlangen kann: Nur wenn der Wille sich ständig dem Erreichen seines Ziels verweigert, kann er dauernd existieren und dem Subjekt die Illusion von Kohärenz und Homogenität geben (ebd.: 130). Butler folgert daraus:

„The soul is precisely what a certain violent artistry produces when it takes itself as its own object. The soul, the psyche, is not there prior to this reflexive move, but this reflexive turning of the will against itself produces in its wake the metaphors of psychic life“ (ebd.).

In Butlers Augen ist also im Nietzsche'schen Willen als genau solch einer *violent artistry* der Ursprung der Subjektivierung und damit auch des Subjekts begründet: Dadurch, dass der Wille sich selbst seine Erfüllung versagt, dass der Wille sich selbst vom Mittel in den Zweck verwandelt, sich objektifiziert, wird das Subjekt geschaffen und in der Folge auch erhalten. Wir müssen also,

so argumentiert Butler, das Subjekt stets als einen Prozess begreifen und keinesfalls als eine festgefügte, homogene und hermetische Einheit.

Interessanterweise findet Butler bei Freud ganz ähnliche Strukturen zur Konstituierung des Subjekts vor, wobei der Wille aus Nietzsches Werk von Freud durch das Begehren ersetzt wird (ebd.: 131-132). Daher resümiert Butler: „The desire to desire is a willingness to desire precisely what would foreclose desire, if only for the possibility of continuing to desire“ (ebd.: 132). Während allerdings der Wille bei Nietzsche noch eine weitgehend individuelle Angelegenheit ist, stellt Butler bei Freud eine definitive Hinwendung zur Regulierung des Begehrens in der sozialen Welt fest, die über die Entstehung des psychischen Apparates erreicht wird (ebd.: 132-133 und vgl. Freud 1961b).

Mit dem Willen (Nietzsche) und dem Begehren (Freud) gibt Butler uns in *Circuits of Bad Conscience* Fähigkeiten an die Hand, die auf regulative Mechanismen und Kräfte schließen lassen, welche sich jenseits des sozialen Feldes manifestieren und ihre Wirkung entfalten – nämlich im Innern des Subjekts. Diese Kräfte, das deutet Butlers Titel schon an, entstehen durch den Kurzschluss des Willens beziehungsweise des Begehrens mit sich selbst. Laut Butler sind die so entstandenen Kräfte zweifellos sozialen Ursprungs, aber sie haben sich von diesem Kontext gelöst und wirken nun unabhängig von ihm. Dies allerdings nur, und hier bleibt Butler dann doch weitgehend Foucault verhaftet, um letztendlich wieder im sozialen Kontext eingesetzt zu werden.

Um diese Analyse durchführen zu können und zu diesen Schlussfolgerungen zu gelangen, muss Butler sich allerdings zumindest ein wenig von der Dominanz der sozialen Perspektive lösen und eine eher Subjekt-zentrierte Position einnehmen. Im Gegensatz zu *Subjectification, Resistance, Resignification* gelingt ihr das in *Circuits of Bad Conscience* auch in hervorragender Manner. Nur auf diese Weise können wir zu einem besseren Verständnis dessen kommen, was wirklich das Subjekt konstituiert. Sicherlich sind starke soziale Kräfte in diesem Prozess am Werk, aber genauso sicher ist auch, dass die soziale Determinierung des Subjekts niemals absolut sein kann.

Dies gilt insbesondere für das cartesianische Subjekt als einem Eckbaustein des Projekts der Moderne. Foucault hat zwar sehr wertvolle Arbeit geleistet, um klarzumachen, dass Subjekte immer nur das Produkt sozialer Prozesse sind – so, wie das cartesianische Subjekt Produkt der Moderne ist. Aber Foucault war möglicherweise in seinem revolutionären Begehren ein wenig zu radikal: Schließlich wird kaum jemand ernsthaft die Existenz von Subjekten – so wenig sie auch homogen und hermetisch sein mögen – bezweifeln wollen. Genauso gilt aber auch – und für diese Erkenntnis sind Butlers Texte entscheidend – dass der Mythos eines cartesianischen Subjekts bisher nicht verwirklicht wurde und sich wohl niemals verwirklichen lassen wird. Ob es dennoch erstrebenswert sein kann, dem cartesianischen Ideal als einer Utopie nachzujagen – diese Frage muss den Apologeten der *Civil Society* und einer Dialektik der Aufklärung überlassen bleiben. Ich gehe im Folgenden nun davon aus, dass das cartesianische Subjekt-Ideal eine zentrale Rolle im Projekt

der deutschen Moderne spielt. Zugleich nehmen im symbolischen System, das dieses Projekt darstellt, Bilder und Vorstellungen des Anderen eine zentrale Stellung ein. Aus diesem Blickwinkel werde ich im Folgenden die Rolle des cartesianischen Subjekts in der deutschen Gesellschaft erläutern. Anschließend erörtere ich die Frage, wie Menschen in diesem Kontext reagieren, die durch ihre familiäre oder kulturelle Herkunft nicht unbedingt mit dem cartesianischen Ideal vertraut sind. Wie gehen diese Menschen – in diesem Fall Immigranten – mit der Anforderung um, ebenfalls dem cartesianischen Ideal nachzueifern?

Auf diesem Weg will ich nun zunächst den Diskurs, dem Immigranten – und besonders türkische Immigranten – in Deutschland ausgesetzt sind, etwas näher erläutern; dies werde ich aus der theoretischen Perspektive einer postkolonialen Analyse der deutschen Verhältnisse und aus der praktischen Perspektive des Paradigmas der kulturellen Differenz tun.

Postkolonialismus

Der Ursprung postkolonialer Theorien wird oft mit den Arbeiten von Frantz Fanon Mitte des 20. Jahrhunderts, insbesondere im Zusammenhang mit dem französischen Algerienkrieg, verknüpft. In Werken wie *Schwarze Haut, Weiße Masken* und *Die Verdammten dieser Erde* prangerte Fanon mit scharfer Zunge und wachem Verstand die französische Praxis in den Kolonien an (Fanon 1985, 1981). Daher sind seine Werke heute ein fester Bestandteil des postkolonialen Kanons.

Fanon allerdings wusste damals noch nichts von seiner Funktion als Begründer einer der einflussreichsten intellektuellen, akademischen und kulturkritischen Strömungen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Erst im Verlauf der letzten zwanzig Jahre hat sich durch die Arbeiten von Kritikern wie Edward Said, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai und Homi Bhabha die postkoloniale Schule fest an den anglophonen Universitäten und darüber hinaus etabliert (vgl. Said 1993, 1994; Spivak 1990; Appadurai 1990, 1991, 1995; Bhabha 1994). Das Verdienst dieser Autoren ist es, eine postkoloniale Theorie entwickelt zu haben, die sich auf alle Orte, die früher im Kolonialismus involviert waren, anwenden lässt. Besonderen Wert legen postkoloniale Theorien darauf, die wechselseitigen Perspektiven von ehemaligen Kolonialherren und Kolonisierten gleichermaßen zu berücksichtigen.

Postkoloniale Theorien verstehen sich dabei als dem historischen Moment der Dekolonisierung verbunden: In diesem Moment haben sich, so der Kern der postkolonialen Thesen, zwar die politischen Rahmenbedingungen scheinbar zum Besseren gewendet, doch die viel tiefer liegenden Strukturen der Unterdrückung sind durch die Entkolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts keineswegs weggefallen. Wie das Beispiel Fanons eindrucksvoll und tragisch zugleich zeigt, haben die Kolonialmächte rechtzeitig einheimische Eliten in den Kolonien ausgebildet (vgl. Fanon 1963: 206-248). Diese

Eliten übten ihre neu erworbene Macht in aller Regel auch im Sinne der ehemaligen Kolonialherrscher aus und zementierten somit mehr oder weniger den kolonialen Status Quo. Man könnte diese Praxis durchaus als eine raffinierte und verfeinerte Spielart der britischen „indirect rule“ der Kolonialzeit verstehen. In diesem Zusammenhang entfaltet der Begriff „Post-Kolonialismus“ seine weitreichendste Bedeutung, da er die Übernahme der kolonialen Strukturen in die Zeit nach der Dekolonisierung genauso kritisiert, wie er dazu aufruft, bei koloniale und nachkoloniale Zeit als ein Kontinuum, als miteinander verbunden und als sich gegenseitig beeinflussend zu betrachten. Die Analyse dieser Verhältnisse, der Strukturen und Prozesse der *postkolonialen* Zeit, ist ein Schwerpunkt postkolonialer Studien (vgl. Said 1993, 1994 und Spivak 1990).

Ein weiterer Schwerpunkt liegt in der Beobachtung und Analyse der Migrationen aus den ehemaligen Kolonien in die früheren Kolonialzentren, nach Europa und Nordamerika. Das Interesse der Kritiker gilt hier insbesondere dem Zusammenleben der Einwanderer mit der Ursprungsbevölkerung – den neuen Eingeborenen, wenn man so will. Das Hauptaugenmerk scheinen die postkolonialen Kritiker dabei auf sprachliche Aspekte zu legen. Das verwundert nicht weiter, wenn man sich ein zentrales Zitat bei Frantz Fanon in Erinnerung ruft: „Sprechen heißt imstande sein, sich einer bestimmten Syntax zu bedienen, über die Morphologie dieser oder jener Sprache zu verfügen, vor allem aber, eine Kultur auf sich zu nehmen, die Last einer Zivilisation zu tragen“ (1985: 14). Für Kritiker der postkolonialen Bedingungen geht es also darum, wer wann wo sprechen darf. Es geht aber vor allem darum, *wie* etwas gesagt wird, d.h. in welcher Sprache. Die politische Komponente in der Arbeit von Kritikern wie Bhabha und Appadurai besteht darin, neben den Stimmen der ehemaligen Kolonialherrscher auch den ehemaligen kolonialen Subjekten eine Stimme zu geben und gleichzeitig diesen Stimmen auch Gehör zu verschaffen (vgl. Appadurai 1990, 1991, 1995 und Bhabha 1994). Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich das Hauptaugenmerk vor allem in den englisch-sprachigen *postcolonial studies* auf die Literatur gerichtet hat. Insbesondere die sogenannten *diasporic literatures* erleben dort in den vergangenen zwanzig Jahren ein nie dagewesenes Interesse. Im deutschsprachigen Raum sind in jüngster Zeit unter anderen die Werke von Zafer Şenocak, Sevgi Özdamar oder Feridun Zaimoğlu erwähnenswert, deren Arbeiten sicherlich als diasporische Literatur verstanden werden können (vgl. Şenocak 1993; Özdamar 1998; Zaimoğlu 1996, 1997, 1998, 2000). Allerdings ist es in Deutschland noch ein recht junges literarisches Pflänzchen, das da heranwächst, und es bleibt abzuwarten wie es in den nächsten Jahren gedeihen wird.

Hauptsächlich waren die oben skizzierten Entwicklungen bis vor kurzer Zeit auf die ehemaligen Kolonialmächte und Kolonien selbst beschränkt – also auf Frankreich und den nordafrikanischen Raum, Großbritannien und vor allem den indischen Subkontinent, und in gewissem Maße auch auf Spanien und Mittel- und Südamerika. Mit ihrer Anthologie *The Imperialist Imaginati-*

on haben Sara Friedrichsmeyer, Sara Lennox und Susanne Zantop jedoch vor kurzem den erfolgreichen Versuch gewagt, postkoloniale Theorien auch im deutschen Kontext anzuwenden (Friedrichsmeyer/Lennox/Zantop 1998).

Friedrichsmeyer, Lennox, und Zantop vertreten dabei die These, dass in Deutschland – trotz der recht kurzen Kolonialzeit von 1884-1919 – koloniales Denken bis heute gesellschaftliche Diskurse zu wichtigen Teilen mitbestimmt (Friedrichsmeyer/Lennox/Zantop 1998a: 3). Ihre Anthologie steht dabei ganz im Zeichen des postkolonialen Hangs, dem geschriebenen und gesprochenen Wort eine große Bedeutung beizumessen. Dabei kommt dem symbolischen Kolonialismus in Deutschland vielleicht eine noch größere Bedeutung zu als in anderen Ländern: Weil die koloniale Realität in Deutschland relativ kurz und unbedeutend war, gab es in der Tat wenig koloniale Praxis, dafür aber ein umso ausgeprägteres koloniales Denken – Deutsche Autoren mussten meist mit einem fiktiven, einem symbolischen Kolonialismus vorlieb nehmen, da eine koloniale Praxis als Stimulanz kaum vorhanden war. Konsequenterweise sprechen Friedrichsmeyer, Lennox und Zantop in ihrer Anthologie dann auch von der imperialen *Imagination* – der imperialen *Vorstellung*. Indem er die Kontinuität zwischen vor-kolonialer, kolonialer und nach-kolonialer Zeit unterstreicht, trifft dieser Titel genau ins Zentrum einer historischen und gegenwärtigen Kritik aus einer postkolonialen Perspektive.

Unter anderem enthält die Anthologie einen Artikel der Germanistin Nina Berman, in dem sie den Einfluss orientalistischer Vorstellungen auf den Orientzyklus von Karl May untersucht (Berman 1998). Die sieben Bände dieses Orientzyklus erzählen eine Detektivgeschichte aus der Perspektive eines deutschen Ich-Erzählers, dessen Name als „Kara Ben Nemsî Effendi“ arabisert und exotisiert wurde. Er ist der Prototyp eines europäischen Kolonialherren, doch für einen Deutschen ist dieser Status eher ein virtueller, der keine Entsprechung in einer kolonialen Realität hatte. In Mays Geschichte versammelt Kara Ben Nemsî eine Gruppe von orientalischen Gefährten um sich, mit denen er den Kopf einer Bande von Verschwörern, den „Schut“, verfolgt. Die Jagd geht durch das gesamte osmanische Reich – von Algerien über Anatolien und Kurdistan bis in den Balkan (ebd.: 55).

Ich will hier das Augenmerk auf das Ende von Mays Erzählung lenken: Nach der erfolgreichen Jagd – der Schut stürzt sich mitsamt seinem Pferd in einen Abgrund – kehren alle Gefährten in ihre jeweilige Heimat zurück. Dieses Ende der Geschichte deutet auf sehr bestimmte Vorstellungen von kultureller Differenz hin: Die Protagonisten des Stücks sind kulturell einfach zu verschieden, als dass sie außerhalb ihres eigenen kulturellen Raumes leben könnten. Es ist daher besser für sie selbst, in ihre Heimat zurückzukehren. Raum, Zeit, und soziales Umfeld sind untrennbar miteinander verwoben und können nur um den Preis der völligen Entwurzelung und der Aufgabe der eigenen Kultur voneinander geschieden werden. Dabei vermischt sich hier das May'sche Bild von Kultur mit orientalistischen Vorstellungen. Denn die Unterscheidung von homogenen Kulturräumen dient ja vor allem der Demonstration westlicher, europäischer, und hier vor allem der deutschen Überle-

genheit gegenüber anderen Kulturen. Edward Saids Kritik der westlichen, orientalistischen Bilder lässt sich ohne weiteres auf die Vorstellungen Karl Mays in seinem Orientzyklus anwenden (vgl. Said 1993). Während Kara Ben Nemsî als Deutscher stets den Geboten der Ratio folgt, hat er eigentlich nur ein Problem: Seine orientalischen Gefährten durchkreuzen seine genialen Pläne ein ums andere Mal mit ihren irrationalen, gefühlsbetonten Handlungen, die sich eben nicht den europäischen Geboten des rationalen Handelns unterwerfen. In der Tat können sie sich dieser Rationalität gar nicht unterwerfen, da sie aus einem anderen Kulturkreis kommen. Summa summarum ist das May'sche Kulturbild also eines, das zwar die Verschiedenheit der Kulturen durchaus zelebriert, sie aber gleichzeitig auch in alle Ewigkeit festschreibt. Die Kulturanthropologin Verena Stolcke hat vor einiger Zeit auf eindrucksvolle Art und Weise herausgearbeitet, welche Auswirkungen ein solcher kultureller Fundamentalismus im heutigen Europa hat (vgl. Stolcke 1995).

Es dürfte klar sein, welche Auswirkungen eine derartige Vorstellung von Kultur für Immigranten in Deutschland hat. Eine Gesellschaft, die sich nach wie vor einem starren und essentialistischen Kulturbild verpflichtet sieht, ist schlicht nicht in der Lage, mit der kulturellen Vielschichtigkeit von Immigration umzugehen. Auf der Basis solch orientalistischer und kultur-fundamentalistischer Vorstellungen muss jede Auseinandersetzung mit diesem Thema scheitern.

Während die Ursprünge und fortdauernde Existenz von orientalistischen und postkolonialen Zuständen in Deutschland also nun nachgezeichnet sind, habe ich den Grund für die Renaissance eines solchen, von Stolcke und anderen beobachteten kulturellen Fundamentalismus noch nicht näher erläutert. Im folgenden will ich daher erörtern, welche Funktion Vorstellungen von kultureller Differenz heute in Deutschland haben und worin die Probleme bestehen, mit denen Immigranten und Ausländer als Folge dieser Differenz konfrontiert sind.

Kulturelle Differenz

Im deutschen Diskurs der sogenannten Ausländerproblematik werden immer wieder Stimmen laut, die nach mehr Integration, gelegentlich auch nach Assimilation, der Immigranten rufen. Diese Stimmen verlangen also – anders gesagt – nach einer Verringerung der kulturellen Differenz zwischen den Immigranten und der etablierten Bevölkerung. Es ist in diesem Zusammenhang scheinbar immer von vorn herein klar, dass die Immigranten eine Bringschuld zu leisten haben. Das heißt, Anpassungen werden stets von den Immigranten, aber nie von der etablierten Bevölkerung verlangt. Dabei wird der Raum, den diese Ansprüche eröffnen, mit den verschiedensten Inhalten gefüllt. Manchmal fixieren sich diese Ansprüche auf das Erlernen der deutschen Sprache, wie wir es als Element in der jüngsten Debatte um eine Erleichterung der Einbürgerung von Immigranten gesehen haben. Diese Fixierung scheint mir eng

verknüpft mit dem oben genannten Zitat Frantz Fanons über Funktion und Macht der Sprache.

Ein weiteres Beispiel lieferte der Fall von Fereshda Ludin, die als Grundschullehrerin vor der Klasse ein Kopftuch tragen wollte. Offenbar war das Kopftuch von Frau Ludin eine zu große Bedrohung für die vielbeschworene deutsche Zivilgesellschaft, als dass man sie damit auf baden-württembergische Kinder loslassen konnte.

Im Fall der Sprachprüfung für die Einbürgerung wie im Fall von Frau Ludins Kopftuch erscheinen mir die Begründungen für die Notwendigkeit solcher Konformitätsbeweise recht fadenscheinig und vorgeschoben. Wer, bitte schön, sollte diese Sprachprüfung durchführen und was sollte dort getestet werden? Und welchen dauerhaften Schaden würden Grundschüler davon tragen wenn ihre Lehrerin ein Kopftuch trägt?

Meiner Ansicht nach geht es in diesen Debatten nicht darum, bestimmte Vorstellungen von Integration oder Assimilation durchzusetzen. Solche und vergleichbare Fälle, wie zum Beispiel die unselige Unterschriftenaktion der CDU/CSU gegen den Doppelpass vor der Landtagswahl in Hessen 1999, sind für die deutsche Mehrheitsgesellschaft notwendige und willkommene Gelegenheiten, um sich der eigenen kulturellen Werte zu versichern. In Wahrheit sind also die Ansprüche an die Immigranten, sich in deutsche Gartenzweige zu verwandeln, mehr an die Deutschen selbst gerichtet (vgl. Bausinger 2000). Die Deutschen können sich mit solchen Forderungen immer wieder ihrer eigenen, kollektiven Identität als Nation versichern. Man kann es auch in einer Lacan'schen Terminologie ausdrücken: Die Immigranten in Deutschland, die Anderen also, dienen als willkommene symbolische Projektionsflächen, um sich des kollektiven Selbst bewusst zu werden, es zu definieren und zu bestätigen. Die kulturelle Differenz dient dabei als Mittel zum Zweck: Nur wenn die kulturelle Differenz zwischen Immigranten und etablierter, sich-deutsch-fühlender Bevölkerung immer wieder herausgestrichen wird, kann dieses kollektive Selbst erhalten werden. Das Überleben dieses kollektiven Selbst scheint somit untrennbar mit der Fortexistenz eines ebensolchen kollektiven Anderen verwoben. Ein Verschwinden dieses Anderen würde notwendigerweise auch das Selbst bis ins Mark erschüttern.

Der Unterschied zwischen der kolonialen und der postkolonialen Zeit ist damit nur noch ein räumlicher: Während des Kolonialismus fanden die Kolonialherren und auch die Möchtegern-Kolonialisten wie zum Beispiel Karl May dieses zur Bestätigung des Selbst notwendige Andere noch in den Kolonien. Heute, in der postkolonialen Zeitrechnung, finden die Deutschen dieses Andere in ihrem eigenen Land. Die Symbolik des Anderen wird nun durch die reale Präsenz von Immigranten in Deutschland mit Leben gefüllt.

So verstanden ist der Postkolonialismus also in der Gestalt von Immigranten nach Deutschland gekommen und hat es sich seit fünfzig Jahren hier gemütlich gemacht. Obwohl die kolonialen europäischen Reiche längst an ihren eigenen Widersprüchen zerbrochen sind, lebt mit der Immigration das koloniale Denken in der symbolischen Ordnung vieler Europäer und Deut-

schen fort. Dieses Denken benötigt offensichtlich keine Kolonialreiche für seine Fortexistenz – es reicht aus, das Andere, die Anderen, die Immigranten im eigenen Land zu haben.

Welche Anstrengungen diese Immigranten und deren Nachkommen unternehmen, um sich in ihrer neuen Heimat wohl zu fühlen, ist dabei völlig irrelevant. Im Gegenteil: Je differenter die Immigranten bleiben, desto sicherer fühlen sich die Deutschen in ihrer Identität. Mögliche Anstrengungen zur Integration seitens der Immigranten können dabei nur stören. Aus dieser Perspektive betrachtet wird die wahre Funktion der völlig überzogenen Forderungen nach Integration und Assimilation der Eingewanderten recht deutlich. Es ist eben *kein* Zufall, dass diese Forderungen so unmöglich zu erfüllen sind, sondern bewusst so gewollt: Indem die Messlatte für Integration und Assimilation unerfüllbar hoch gelegt wird, bleibt die Differenz zwischen Eingeborenen und Immigranten zumindest in der Imagination erhalten. Als Resultat dieses Diskurses sind dann klar abgegrenzte und homogene Kulturräume zu „bewundern“.

Diese Bedingungen im diskursiven Feld der Immigration in Deutschland stellen die Einwanderer vor die Aufgabe, jenseits dieser vom nationalen Diskurs homogenisierten Räume Felder zu finden, die eine offenere Formulierung von Identität zulassen. Viele von ihnen haben erfahren, dass es wenig hilft, sich auf überkommene Verhaltensmuster zu berufen, die oft von ihnen erwartet werden. Damit bestätigen sie ja nur die Differenz. Ein vollständige Assimilation ist ebenfalls unmöglich, selbst wenn mancher Immigrant sie vielleicht anstrebt, denn die Ansprüche der Deutschen an die Immigranten sind aberwitzig und völlig überzogen – gerade eben um die Andersheit der Immigranten fortzuschreiben. Interessanterweise handelt es sich bei dem Bild, das den Immigranten als das ideale Ziel ihrer (von den deutschen Eingeborenen gewünschten) Integration vorgehalten wird eindeutig um eine Identitätsfiktion. Keineswegs entspricht dieses Bild den gelebten Realitäten, denn gemessen daran würde auch kein eingeborener Deutscher die Prüfung bestehen und als wirklich integriert gelten.

Die Immigranten selbst müssen, wie gesagt, andere Wege gehen, um sich Räume für bedeutungsvolle Identitäten zu erschließen. Das folgende Beispiel soll einen der vielfältigen Wege aufzeigen, die Migranten zu diesem Zweck gewählt haben. Ich werde hier das Beispiel von Cem Özdemir referieren, der aus seiner Zeit als Abgeordneter von Bündnis 90/Die Grünen im Bundestag einem breiten Publikum – auch und gerade unter den deutschen Eingeborenen – bekannt ist. Am Ende dieses Weges steht in diesem Beispiel dann eine Subjektivität, die auf sehr interessante Weise zustande kommt.

Cem Özdemir – ein biographisches Fallbeispiel

Cem Özdemir ist Schwabe, Türke oder Deutscher – möglicherweise aber auch alles auf einmal. Darüber hinaus saß er von 1994 bis 2002 als Abgeordneter für Bündnis 90/Die Grünen im deutschen Bundestag. Tatsächlich war Özdemir, als er 1994 zum ersten Mal gewählt wurde, der erste sogenannte deutsch-türkische Abgeordnete im Bundestag. Und obwohl ihm seit damals noch weitere deutsch-türkische Abgeordnete nachgefolgt sind, blieb er der bekannteste und prominenteste unter ihnen. Sicherlich auch inspiriert durch diese Prominenz hat er trotz seiner erst 37 Jahre bereits eine Autobiographie veröffentlicht.

Im folgenden will ich nun diese Autobiographie untersuchen und herausarbeiten, wie Özdemir seine verschiedenen Identitäten formuliert und miteinander in Einklang bringt. Anders formuliert will ich untersuchen, wie Cem Özdemir diverse Identifikationsebenen für die Produktion einer eigenen Subjektivität nutzt.

Özdemirs Buch trägt den Titel *Ich bin Inländer – ein anatolischer Schwabe im Bundestag* (Özdemir 1997). Schon diese Aussage des Titels zeigt, wohin die Reise geht: Durch das Wortspiel mit dem allseits bekannten Terminus *Ausländer*, den Özdemir mit dem neuen Präfix In- versieht, bricht er die homogenisierenden Tendenzen in Debatten um Ausländer, Immigration, und kulturelle Differenz auf. Ich werde diesen Punkt später nochmals aufgreifen.

Zunächst ist es hilfreich, wenn wir uns Özdemirs Erzählung mit etwas Abstand betrachten, um einiges über ihren Zweck zu erfahren. Das Buch ist in zwei stilistisch grundverschiedene Teile unterteilt. Im ersten Teil schildert Özdemir seine Kindheit und Jugend in Bad Urach (ebd.: 9-71). Er beschreibt diese Zeit als eine sehr schöne, wohlbehütete Kindheit in der er als Schwabe aufwuchs – trotz der türkischen Herkunft seiner Eltern. Nur selten warfen rassistische oder xenophobe Erlebnisse kleinere Schatten auf diese ansonsten glücklichen Kindstage.

Im zweiten Teil des Buchs ändern sich Stil und Inhalt der Erzählung dann merklich. Özdemir beschreibt hier sein Leben als Politiker bei den Grünen (ebd.: 72-284). Hier erläutert er unter anderem den Einfluss, den Debatten über ethnische Zuschreibungen in Deutschland auf ihn selbst und seine Position in der Grünen-Partei hatten. Da sich diese Debatten auf nationaler Ebene abspielen, entfernt sich Özdemir von der regionalen, schwäbischen Ebene, auf der der erste Teil basiert. Ich will nun den Faden von Özdemirs Erzählung an der Stelle aufnehmen, als er gerade dabei ist, sich für den Umweltschutz und die Politik im allgemeinen zu interessieren.

Der Politiker

Özdemirs Engagement bei den Grünen entwickelte sich aus seinem jugendlichen Interesse für den Umweltschutz (ebd.: 44-48). Zu dieser Zeit – in den späten 1970ern – begannen die Umweltschutzbewegung und die Grünen gerade in Deutschland Fuß zu fassen. Özdemir wurde wohl vor allem vom Radikalismus, mit dem die Grünen ihre umweltpolitischen Themen vertraten, angezogen. Er selbst bezeichnet sich in der Biographie zu dieser Zeit als überzeugten „Fundi“. Er engagierte sich zunächst in seiner Heimatstadt Bad Urach für den Umweltschutz und kam erst nach und nach mit den Grünen in Reutlingen, der nächsten Stadt mit einem Kreisverband der Partei, in Berührung (ebd.: 50-51).

Es ist wichtig zu betonen, dass Özdemir nicht über die Multikulturschiene zu den Grünen kam, sondern über sein Engagement für die Umwelt. Er interessierte sich zu Beginn wenig für die grünen Positionen in Ausländer- und Immigrationsfragen. Erst sehr viel später wurde er mehr oder weniger gezwungen, der Experte seiner Partei auf diesem Gebiet zu werden.

Tatsächlich wurde Özdemir durch ein recht negatives Erlebnis auf die Multikulturschiene gebracht (ebd.: 113-126). 1994 war er der aussichtsreichere von zwei Bewerbern auf einen sicheren Listenplatz für die Bundestagswahl im Wahlkreis Tübingen. Sein Rivale setzte jedoch recht geschickt das Mittel des Rufmords ein, um Özdemir bei den Mitgliedern des Tübinger Wahlkreises zu diskreditieren. Er wurde wahlweise als Kollaborateur des türkischen Geheimdienstes, als Mitglied der PKK, oder als Sympathisant der Alevis dargestellt. Das Resultat war, dass Özdemir gegen seinen Mitbewerber die interne Wahl verlor. Er musste schließlich nach Ludwigsburg ausweichen, wo er mit offenen Armen empfangen wurde (ebd.: 127).

Dieses Erlebnis machte es für Özdemir sehr deutlich, dass er als Deutsch-Türke wahrgenommen wurde und dass ihn diese ethnische Zuschreibung interessant machte. Besonders in den ersten Monaten seiner Zeit in Bonn war das Medieninteresse am „türkischen Abgeordneten Cem Özdemir“ gewaltig. Als erster Deutsch-Türke im Parlament wurde er als eine Rarität betrachtet und wie ein Wanderpokal von Medienanstalt zu Medienanstalt weitergereicht (ebd.: 132-139).

Insbesondere die türkischsprachige Presse in Deutschland feierte Özdemirs Wahl als einen großartigen Erfolg (ebd.: 210-221). Jedoch hatte gerade dieser Teil der Presse Verständnisprobleme mit Özdemirs Positionen, was an der immer noch sehr starken Dominanz der Türkei in diesen Medien, wie z.B. der kemalistisch orientierten sowie staats- und militärnahen Zeitung *Hürriyet*, lag. Durch seine häufigen Hinweise auf Menschenrechtsverletzungen und die Rolle des türkischen Militärs in der dortigen Politik wurde Özdemir in diesen Presseorganen sehr schnell zum Verräter und Erzfeind. Darüber hinaus mochte dieser Teil der Presse es ganz und gar nicht, dass Özdemir die Deutsch-Türken wiederholt dazu aufrief, sich in ihrer neuen Heimat zu engagieren, die Staatsbürgerschaft anzunehmen und sich so einzumischen, wie er

es getan hatte. Angesichts dieser Aussagen stempelten diese türkischsprachigen Medien in Deutschland, *Hürriyet* vorneweg, zum Verräter an der türkischen Sache – was immer sie darunter auch verstehen mochten.

Ähnlich gelagert war Cem Özdemirs Verhältnis zur deutschen Presse. Die deutschen Medien schienen nicht zu begreifen, dass er im *deutschen* Bundestag saß. Er musste wiederholt die Frage beantworten: „Ja, Herr Özdemir, was sind Sie denn jetzt, sind Sie mehr Türke oder mehr Deutscher?“ (ebd.: 9). Um auf solche Fragen eine Antwort geben zu können, musste Özdemir eine Strategie entwickeln. Er musste sich damit auseinandersetzen, dass er aufgrund der Herkunft seiner Eltern anders war. Als Politiker musste er kurze und griffige Antworten parat haben, um Fragen wie diese parieren und gleichzeitig seine Ziele und Vorstellungen vermitteln zu können. Er erläutert diesen Denkprozess in der Einleitung seiner Biographie in folgendem Zitat:

„Ich mußte selbst lange Zeit überlegen. Irgendwann hieß es im Freundeskreis einmal: Der Cem, der ist ‚Zufalls-Türke‘. Wie wäre einer, der als ‚richtiger‘ Türke durchginge? (...) Bei einer Podiumsdiskussion wendete sich der CSU-Politiker und ehemalige Bonner Staatssekretär Eduard Lintner einmal mit den Worten an mich: ‚Ihre Landsleute...‘ und wollte zu einer Ausführung über die Türken in der Bundesrepublik anheben. Mein Einwurf: ‚Sie sind mein Landsmann, Herr Lintner,‘ sorgte für eine gewisse Verwirrung im Ausdruck meines Mit-Diskutanten. (...) Dabei war diese Frage für mich nie ein Thema gewesen. Was bin ich? Sie erinnern sich an die Sendung aus der geruhsamen Zeit des Monopols der Öffentlich-Rechtlichen? (...) Wer sind sie? Gestatten, Özdemir, Diplom-Sozialpädagoge, geboren in Bad Urach, wohnhaft in Ludwigsburg, Mitglied des Deutschen Bundestages für Bündnis 90/Die Grünen. Reicht nicht? Ich bin deutscher Staatsbürger türkischer Herkunft. Das Schwäbische ist mir noch näher als das Deutsche, und mit der türkischen Herkunft ist es ebenfalls so einfach nicht. Auch ‚Einwanderer‘, die nach dem Wörterbuch der fortschrittlichsten Multikulturalisten vermeintlich korrekte Bezeichnung, trifft den Kern nicht. Ich bin zwar gut zu Fuß, aber ich bin nie eingewandert, sondern hier geboren. Langsam kristallisierte sich als Antwort auf die Identifikationsfrage dann der ‚türkische Schwabe‘ heraus. Aber ‚Türke‘ war auch in dieser Kombination nicht passend. (...) Ich komme von der Schwäbischen Alb. Also schien mir schließlich ‚anatolischer Schwabe‘ die treffendste Beschreibung“ (Özdemir 1997: 9-11).

Dies scheint mir ein Beispiel für eine recht komplizierte Identitätsfindung. Aber warum so kompliziert? Warum macht sich Özdemir die ausführliche Mühe den eher ungewohnten und ungebräuchlichen Terminus des „anatolischen Schwaben“ zu entwickeln? Ein genauerer Blick auf die Terminologie scheint mir angebracht, um Licht in dieses Dunkel zu bringen.

Deutsch-Türke oder anatolischer Schwabe?

Um die Gruppe, um die es hier geht, zu bezeichnen, ist heute der Terminus „Deutsch-Türken“ weit verbreitet. Manchmal werden die beiden Elemente auch in umgekehrter Reihenfolge zusammengefügt – als Türkisch-Deutsche. Abgesehen von solchen kleineren Variationen hat der Terminus allerdings ei-

ne weitreichende Akzeptanz gefunden – sowohl in der wissenschaftlichen Literatur als auch im täglichen Gebrauch (vgl. Çağlar 1994, 1997). Dabei hat Ayşe Çağlar den Begriff zunächst in der wissenschaftlichen Literatur hoffähig gemacht (Çağlar 1994) und ihn etwas später in deutlichen Worten als ein typisches Beispiel für kulturelle Hybridität und Bindestrichidentitäten kritisiert (Çağlar 1997).

Wie das Zitat oben gezeigt hat, folgt Cem Özdemir diesem Brauch jedoch nicht. Statt deutsche und türkische Elemente seiner Identität in dem Begriff „Deutsch-Türken“ als eine Art Klammer zusammenzufassen, transponiert er seine Identitätsfindung auf die regionale Ebene. Als anatolischer Schwabe kommuniziert Özdemir klar seine persönliche Wahl: Das Nomen „Schwabe“ symbolisiert seine Zugehörigkeit zu dieser Region; das Adjektiv „anatolisch“ qualifiziert und kompliziert diese Wahl, indem es seinen familiären Wurzeln Rechnung trägt.

Dies ist selbstverständlich keine reine Frage der Terminologie. Vielmehr haben die Termini, die in diesem Kontext verwendet werden, weitreichende Konsequenzen. Dabei liegt der Unterschied zwischen dem üblichen Terminus „Deutsch-Türke“ und dem eher ungewöhnlichen des „anatolischen Schwaben“ auf zwei Ebenen.

Zunächst vermittelt der Begriff „Deutsch-Türke“ ganz spezifische Vorstellungen davon, was es heißt, deutsch oder türkisch zu sein. Oberflächlich betrachtet, deutet der Begriff auf Offenheit, Flexibilität, und Variabilität hin, doch tatsächlich beruht der Begriff auf zwei zusammengewürfelten Elementen, die essentialistisch und homogenisierend in Bezug auf Identität und Kultur sind. „Deutsch-Türke“ bricht nicht mit diskursiven Praktiken, die das Anderssein betonen, indem sie darauf verweisen, was es bedeutet, Deutscher oder Türke zu sein. Der Terminus schreibt die Grenzen kultureller Identität fest und durch seinen Gebrauch werden diese Grenzen bestätigt (vgl. Çağlar 1997). In klarem Gegensatz dazu vermeidet Özdemirs Begriff des „anatolischen Schwaben“ diese essentialistische Grenzziehung um den Deutschen mit türkischer Herkunft.

Zum Zweiten ist „Deutsch-Türke“ eine der zuletzt viel gepriesenen Bindestrichidentitäten. Damit wird keine klare Aussage vermittelt, wo der Bezeichnete seine Zugehörigkeit verankert. Es ist in der Tat das Fehlen einer solchen Aussage, das den Begriff überhaupt erst wertvoll macht. Würde der Terminus diese Aussage treffen, würden wir ihn als durch und durch essentialistisch betrachten. In seiner Bedeutung führt der Begriff also auf kulturelle Hybridität und *In-betweenness* hin – zwei der gängigsten Mode- und Schlagworte in kulturwissenschaftlichen Debatten der 1990er Jahre. Für Cem Özdemir selbst scheint der Begriff allerdings seinen Zweck nicht zu erfüllen. Insbesondere das Fehlen einer klaren Aussage der Zugehörigkeit und seine Offenheit machen den Begriff für Özdemir wertlos und veranlassen ihn, eine andere Wahl zu treffen. Im Gegensatz zum Deutsch-Türken löst der Begriff anatolischer Schwabe für Özdemir den Konflikt: Der Terminus kommuniziert gleichzeitig seine klare Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft und erlaubt es ihm – als

Anhang sozusagen – auf seine spezifische Familiensituation hinzuweisen. Schwabe zu sein ist sicherlich eine sehr eigenartige Form ein Deutscher zu sein – aber selbst die deutschtümlichsten Nationalisten können kaum etwas dagegen haben. Darüber hinaus kommuniziert der Terminus Özdemirs familiäre Wurzeln in Anatolien.

Mit dem Begriff des anatolischen Schwaben vermeidet Cem Özdemir also die Sprache des dominanten gesellschaftlichen Diskurses in Deutschland über Immigranten und Ausländer. Indem er den essentialistischen Fragen ausweicht, ob er denn nun Deutscher oder Türke sei, vermeidet er es gleichzeitig, dass das kolonialistische Bild des ewigen Anderen – des Türken – auf ihn projiziert werden kann. Seine Strategie der Identitätsfindung ist dabei besonders geschickt weil sie zwei sehr verschiedene Ziele auf einmal erreicht.

Zunächst gewinnt Özdemir durch die Vermeidung der Begrifflichkeiten des dominanten Diskurses ein wertvolles Maß an Freiraum zur Suche nach eigenen Identitäten, das er innerhalb des dominanten Diskurses niemals haben würde. Außerdem verankert er seine Identität auf regionaler Ebene. Das heißt, er definiert seine Identität auf einem Gebiet, das politisch wenig umkämpft ist – um Schwabe zu sein braucht man schließlich keinen Pass und auch Anatolien ist ein recht dehnbarer Begriff.

Als anatolischer Schwabe hat sich Cem Özdemir also eine Basis geschaffen, die fest auf dem Fundament einer regionalen Identitätsfindung ruht. Dieses Fundament ergänzt er nun mit einem weiteren Element – dem des sozial und ökonomisch mobilen Aufsteigers. Man könnte auch sagen: dem des Cyber-Ökos.

Der Cyber-Öko

Özdemirs Bekenntnis zu einer schwäbischen und anatolischen Identität könnte durchaus als Hinwendung zum Kleinen, Örtlichen, Ländlichen und damit zur reinen Tradition verstanden werden. Zu einer Welt also, die sich als ausschließlich der Tradition, der Geschichte sowie deren Pflege und Erhalt verhaftet versteht.

Gleichzeitig dazu stellt Cem Özdemir sich in seiner Biographie jedoch auch als sehr aufgeklärter, moderner oder sogar postmoderner Weltbürger dar, was ja auch mehr dem Image des Grünen-Politikers entspricht – zumindest in den letzten Jahren. So ist zum Beispiel der Text seiner Biographie mit Anglizismen durchsetzt. Da ist von *Outlaws* und *Loosern* die Rede, wenn es um die Benachteiligung ausländischer Kinder in deutschen Schulen geht (Özdemir 1997: 38); die heutige Rave-Generation hört ihre Musik mit 130 *beats per minute* (ebd.: 92); und immer wieder verwendet Özdemir das englische *Community* wenn es um halb-ironische, halb-ernste Kommentare zum Zusammenhalt der Einwanderer untereinander geht (ebd.: 73 und 103).

Mit diesem Stil porträtiert Özdemir sich als Mann auf der Höhe der Zeit, der durchaus weiß, was abgeht im *global village*. Es ist interessant, dass dieser

hypermoderne Stil allerdings hauptsächlich im zweiten Teil seiner Biographie vorherrscht. Im ersten Teil, wo es mehr um Özdemirs schwäbische Kindheit geht, ist der Stil merklich gesetzter und konservativer. Auch sprachlich unterscheiden sich die beiden Teile also stark voneinander.

Zu Zeiten als Cem Özdemir noch dem Bundestag angehörte, wurde das Bild vom jungen, dynamischen Aufsteiger durch seine Website als Abgeordneter komplettiert (www.oezdemir.de). Der Website ist allerdings seit der Ankündigung Özdemirs im Juli 2002, nicht mehr für den Bundestag zu kandidieren, erst einmal der Stecker gezogen; derzeit steht dort zu lesen, dass sich eine neue Site im Aufbau befindet.

Dort fand man – in oft recht selbstironischen Posen – schicke Schwarzweiß-Bilder des Abgeordneten in modischen An- und Aufzügen neben den für solch eine Website üblichen Rubriken – eine kurze Biographie, Özdemirs Reden im Bundestag, ein paar Online-Spiele, ein paar politische Grundsatzserklärungen und Informationen zum Wahlkreis Ludwigsburg. All das war in einer dezenten, weich getönten Schwarzweißkulisserie gehalten, in die in unregelmäßigen Abständen Bildausschnitte eingebunden waren. Als polyglotter Mensch konnte man die Site wahlweise in Englisch, Deutsch oder Türkisch durchblättern.

Alles in allem also eine äußerst professionelle Cyberpräsentation oder, wie der New Economy-Connoisseur sagen würde: ein gelungener Webauftritt. Nur bei einigen älteren Urlaubsbildern von Özdemir wurden die schwäbischen Wurzeln wieder sichtbar, und mit einigen Links konnte man sich auf schwäbische Seiten im Internet begeben.

Cem Özdemirs vergangenheitsbezogene Identifikation mit einer Region im Kontrast zu diesem sehr zukunftsorientierten Auftreten im zweiten Teil seiner Biographie und auf seiner Website hat etwas Paradoxes. Ich denke allerdings, dass diese verschiedenen Identifikationsebenen sich ergänzen sollen und dass die regionale Vergangenheit und die weltmännische Zukunftsorientierung letztlich zwei Seiten derselben Medaille sind. Denn zusammen genommen produzieren beide für Özdemir eine wertvolle und wichtige Subjektivität in der Gegenwart.

Mit dieser Strategie vermeidet es Cem Özdemir, sich auf die Ebene des dominanten Ausländerdiskurses in Deutschland zu begeben und auf dieser Ebene eine Identität zu finden, die seine Subjektivität definiert. Mit den beiden Elementen des Regionalismus – im Europa der Regionen in jüngster Zeit ja wieder sehr *en vogue* – und des aufgeklärten Weltbürgers umgeht er den dominanten Diskurs und gewinnt dabei Raum und Freiheit für eine Subjektivität jenseits dieses Diskurses. Der dominante Diskurs würde ihm eine klare entweder-oder-Aussage abverlangen, bei der er sich entscheiden müsste, entweder Deutscher zu sein – mit Haut und Haar – oder eben Türke. Özdemir weigert sich also, in die ihm vom dominanten Diskurs zugeordnete Rolle des Anderen zu schlüpfen, in der er der ewige Türke wäre, der als das Andere in der deutschen Gesellschaft die deutsche Identität durch seine kulturelle Differenz mitdefiniert. Er weigert sich darüber hinaus, die Sprache des dominanten

Diskurses zu übernehmen, indem er für sich eine neue Wortschöpfung beansprucht – die des anatolischen Schwabens. Der Titel seiner Autobiographie bereitet diese Strategie vor: Indem Özdemir sich als Inländer bezeichnet, bricht er mit dem dominanten Diskurs. Das verlangt in der Folge nach einer Erläuterung dieses Bruchs. Es erfordert besonders einen Austausch der Termini des dominanten Diskurses (Ausländer und Deutsch-Türke) durch neue Begriffe (Inländer und anatolischer Schwabe). Die (post)koloniale Symbolik des dominanten Diskurses ist für Özdemir nur ein Hindernis auf dem Weg zu einer sinnvollen Selbstidentifikation und der darauf fußenden Bildung einer für ihn bedeutungsvollen Subjektivität.

In diesem Sinne bewegt sich Cem Özdemir eindeutig jenseits kolonialer Diskurse und der ihnen inhärenten symbolischen Logik. Seine Selbstfindung und seine ethnische Identifikation lassen sich am Ende nicht auf die binäre Logik zwischen Selbst und Anderem reduzieren. Özdemirs Identifizierung ist zwar eine Antwort auf den dominanten Diskurs, aber durch sein eigenes Handeln geht sie weit über die starren, binären Strukturen dieses diskursiven Felds hinaus. Cem Özdemirs Identifikationsebenen spannen den weiten Bogen von Anatolien bis zur schwäbischen Alb und in diesem Sinne ist seine Identitätsfindung zweifelsohne ein typisch postkolonialer Prozess.

Cem Özdemir und die schwäbisch-anatolische Subjektivität

In all ihrem repräsentativen und identifikatorischen Facettenreichtum ist Cem Özdemirs Subjektivität sehr postkolonial geprägt. Özdemir vereint in dieser Subjektivität eine ganze Reihe von zum Teil widersprüchlichen Identifikationsebenen – regionale, nationale, kosmopolitische und transnationale – wobei er sich dabei konsequent, geschickt und finnenreich des binären Gegensatzes von Moderne und Tradition bedient. Als Politiker und damit als Person des öffentlichen Lebens in Deutschland muss er das sehr bewusst tun – er muss sich nicht nur die Identifikationsebenen erarbeiten, sondern sich gleichzeitig auch immer als öffentliche Person auf diesen Ebenen repräsentieren.

Das Besondere dieser Identitätsfindung liegt nun darin, dass Özdemir seine Subjektivität auf recht ungewöhnliche Weise erlangt, indem er nämlich auf die Unvollständigkeit des gesellschaftlichen Prozesses der Moderne in Deutschland selbst verweist. Indem er sich selbst als Schwaben – wenn auch als einen anatolisch geprägten – darstellt, umgeht Özdemir die modernistischen Ansprüche des deutschen, nationalen Diskurses, die in ihrem absoluten Charakter für ihn, wie für jeden anderen auch, unerfüllbar wären. Özdemir richtet sich allerdings nicht einfach im schwäbischen Regionalismus gemütlich ein – seine Strategie ist wesentlich subversiver. Durch seine Betonung der Tradition im schwäbischen Regionalismus weist Özdemir gezielt auf die Unvollständigkeit des deutschen Projekts der Moderne selbst hin und umgeht gleichzeitig dessen Ansprüche an seine eigene Person, indem er die anatoli-

sche und schwäbische Traditionen miteinander kurzschließt. Mit dieser Strategie befreit er sich zunächst von den essentialistischen und homogenisierenden Fesseln, die Immigranten als den stereotypen Anderen im nationalen deutschen Diskurs auferlegt werden. Das Regionale und die damit assoziierte Betonung von Tradition bieten Özdemir willkommene Fluchtpunkte für eine neue Basis der Identifikation. Implizit entlarvt er damit natürlich auch die Funktion der Integrationsansprüche an Immigranten in Deutschland als identifikatorische Fiktionen des nationalen Diskurses.

Von einer traditional-regionalen Basis aus baut Özdemir dann im Weiteren die Identifikationsebenen auf, die ihn mehr mit der Moderne in Verbindung bringen. Er re-integriert sich damit natürlich zum Teil in genau das Feld des nationalen Diskurses, das er zunächst bewusst umgangen hatte. Allerdings hat er mit der Einführung der schwäbischen Komponente die dyadische Hermetik des nationalen Diskurses zwischen Deutschem und Anderem aufgebrochen und kann sich mit Hilfe dieses Bruchs nun freier in diesem Diskurs bewegen: Es bleibt ihm stets die Möglichkeit, auf die regionale Ebene auszuweichen. Umgekehrt gilt selbstverständlich das Gleiche: Falls Özdemir der regionale Mief zu dick wird, kann er jederzeit auf eine moderne Identifikationsebene fliehen und sich der Tradition und dem Regionalismus entziehen.

Cem Özdemir etabliert und erhält seine Subjektivität deshalb auch durchaus mittels regulativer Mechanismen in Judith Butlers Sinn. Allerdings sieht die Konstituierung des Subjekts aus der Perspektive des Beispiels von Özdemir ein wenig anders aus: Bei Butler waren es Nietzsches Wille und Freuds Begehren, die sich selbst die Erfüllung ihrer Ziele verweigerten und damit das Subjekt als Einheit aufrecht erhielten. In Özdemirs Fall scheinen wir es nun mit gleich zwei solcher Kreisläufe zu tun zu haben – einem modernen und einem traditionellen. Dabei sind beide auf die Fortexistenz des jeweils anderen angewiesen, um sich selbst zu erhalten. Solange das Begehren nach rein modernen oder rein traditionellen Identifikationen unerfüllt bleiben, kann Özdemir sich seine Subjektivität im Spannungsverhältnis zwischen den beiden Ebenen bewahren. Diese beiden Kreisläufe sind stark miteinander verwoben und konstituieren sich wechselseitig. Nur zu analytischen Zwecken stelle ich sie hier in einer trennenden Reinheit dar, die sie in der gelebten Realität keineswegs besitzen – auch wenn Cem Özdemir als Politiker seine Identifikationsstrategien weitgehend bewusst konstruiert.

Mit seiner speziellen Form der Subjektivität und den ihr zugrunde liegenden vielschichtigen Identifikationen kann man Cem Özdemir mit Sicherheit nicht als einen Revolutionär bezeichnen, der dem modernen Imperativ des cartesianischen Subjekts und der ihm innewohnenden Logik der Rationalität in revolutionärer Weise entgegentritt. Özdemir arrangiert sich eher mit diesen utopischen Vorstellungen als dass er sich ihnen entgegenstellt. Seine Strategie verrät große Fantasie und viel Gespür für die diskursiven Realitäten. Sie ist aber vor allem, so scheint es zumindest, eine für ihn selbst erfolgreiche Strategie.

Das cartesianische Subjekt selbst, oft implizit als Ideal einer gelungenen Integration für Immigranten dargestellt, erfährt durch Cem Özdemir nicht gerade eine Aufwertung. Tatsächlich also ist der Zustand des cartesianischen Subjekt-Ideals sogar weitaus kritischer als in den Zitaten von Kristeva und Simpson zu Beginn dieses Textes deutlich wird: Es stimmt durchaus, dass seine Majestät, das Subjekt, sich momentan in einem recht kritischen Zustand befindet; allerdings deutet Özdemirs sehr selbstverständlich wirkender Rückgriff auf einen alten, regionalen Diskurs darauf hin, dass diese Krise nicht erst kürzlich entstanden ist. Vielmehr belegen die Umstände in diesem Beispiel, dass es seit Beginn des Projekts der Moderne in Deutschland weitgehend beim cartesianischen Ideal geblieben ist. Ob wir die Gegenwart nun als modern, postmodern, oder hypermodern bezeichnen – die Träume der Renaissance und der Aufklärung von einem Menschen, der primär oder gar ausschließlich von seinem Denken bestimmt ist, werden sich wohl auch in absehbarer Zeit nicht erfüllen; auch wenn diese Träume aus anderen Gründen – wie z.B. bei Integrationsforderungen an Immigranten heute in Deutschland – als Wiedergänger ein recht zähes Ableben fristen.

Zitierte Literatur

- Appadurai, Arjun (1990): „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy“, in: Mike Featherstone (Hg.), *Global Culture – Nationalism, Globalization and Modernity*, London/Newbury Park/New Delhi: Sage Publications, S. 295-310.
- Appadurai, Arjun (1991): „Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology“, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology – Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, S. 191-210.
- Appadurai, Arjun (1995): „The Production of Locality“, in: Richard Fardon (Hg.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge, S. 204-225.
- Bausinger, Hermann (2000): *Typisch Deutsch – Wie Deutsch sind die Deutschen?*, Hamburg: C.H. Beck.
- Berman, Nina (1998): „Orientalism, Imperialism, and Nationalism: Karl May's Orientzyklus“, in: Sara Friedrichsmeyer/Sara Lennox, Sara/Suzanne Zantop (Hg.), *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 51-68.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, New York, London: Routledge.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York, London: Routledge.

- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York, London: Routledge.
- Butler, Judith (2000a): „Subjection, Resistance, Resignification. Between Freud and Foucault“, in: Walter Brogan/James Risser (Hg.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, S. 335-351.
- Butler, Judith (2000b): Circuits of Bad Conscience: Nietzsche and Freud“, in: Alan D. Schrift (Hg.), *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 121-135.
- Çağlar, Ayşe (1994): *German Turks in Berlin: Migration and Their Quest for Social Mobility*, Montreal: McGill University, unpublished Ph.D. Dissertation.
- Çağlar, Ayşe (1997): „Hyphenated Identities and the Limits of ‚Culture‘“, in: Tariq Modood/ Pnina Werbner (Hg.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, London: Zed Books, S. 169-185.
- Fanon, Frantz (1981 [1961]): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (1985 [1952]): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1994): „Das Subjekt und die Macht“, in: Dreyfus, Hubert und Rabinow, Paul (Hg.), *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim: Beltz Athenäum, S. 243-261.
- Foucault, Michel (1995 [1966]): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1953): *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1954): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1961): *Die Traumdeutung*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1967): *Gesammelte Werke Bd. XII – Jenseits des Lustprinzips und andere Werke aus den Jahren 1920-1924*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1994): *Abriß der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen*, herausgegeben und eingeführt von F.-W. Eickhoff, Frankfurt/Main: Fischer.
- Friedrichsmeyer, Sara/Lennox, Sara/Zantop, Suzanne (Hg.) (1998): *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Friedrichsmeyer, Sara/Lennox, Sara/Zantop, Suzanne (1998a): „Introduction“, in: dies. (Hg.), *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 1-32.
- Kristeva, Julia (2000): *Crisis of the European Subject*, New York: Other Press.

- Modood, Tariq/Werbner, Pnina (Hg.) (1997): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, London: Zed Books.
- Nietzsche, Friedrich (1955): *Die Geburt der Tragödie*, Stuttgart: Kröner.
- Nietzsche, Friedrich (1973 [1873]): „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 2 (3). Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 367-384.
- Özdamar, Emine Sevgi (1998): *Mutterzunge*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Özdemir, Cem (1997): *Ich bin Inländer – Ein anatolischer Schwabe im Bundestag*, München: dtv.
- Said, Edward (1993 [1978]): *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Said, Edward (1994): *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.
- Schrift, Alan D. (Hg.) (2000): *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Şenocak, Zafer (1993): *Atlas des tropischen Deutschland*, Berlin: Babel Verlag.
- Simpson, David (2002): *Situatedness – Or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham, London: Duke University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-Colonial Studies Reader. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, London: Routledge.
- Stolcke, Verena (1995): „Talking Culture – New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe“, in: *Current Anthropology* 36, S. 1-24.
- Zaimoğlu, Feridun (1996): *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (1997): *Abschaum. Die wahre Geschichte von Ertan Ongun*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (1998): *Koppstoff. Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (2000): *Liebesmale, scharlachrot*, Hamburg: Rotbuch Verlag.

KANAK ATTAK! HIPHOP UND (ANTI-)IDENTITÄTSMODELLE DER „ZWEITEN GENERATION“¹

Fatima El-Tayeb²

„Das ist wie zwei Sprachen zu sprechen, damit müssen wir halt irgendwie [leben]. Das ist das, was wir akzeptieren müssen: Widersprüche. Es gibt mehr Widersprüche am Tag, als man glaubt. Ich repräsentiere Widerspruch und in HipHop ist auch viel Widerspruch drin... Ich finde aber, das macht diese Sache so interessant, gerade weil sie so irgendwo dazwischen rumhängt.“

Torch, *Advanced Chemistry* (Menrath 2001: 117)

Vom Gastarbeiter-Diskurs zum Hybrid-Hype zum Gastarbeiter-Diskurs...

„Border communities“, „Hybride Kulturen“ und „multikulturelle Subjekte“ sind *in*, in den populären Medien ebenso wie im akademischen Diskurs.³ In Deutschland verlagerte sich die Diskussion in den letzten zehn Jahren von einem problemorientierten Blick auf „Gastarbeiter“ und „benachteiligte Jugendliche“ – eine Diskussion, die von sozialwissenschaftlichen Ansätzen geprägt war – hin zu einer zelebrierenden Präsentation hipper, hybrider, erfolg-

-
- 1 „Zweite Generation“ steht hier, wie im Laufe des Texts deutlich werden wird, für die relativ heterogene Gruppe derjenigen, die zwischen die strikten diskursiven Modelle von „deutsch“ und „fremd“ fallen, deutsche „sichtbare Minderheiten“, „Binationale, MigrantInnen, in Deutschland Geborene ohne deutschen Pass usw. Eine Gruppe, die als solche noch kaum wahrgenommen und benannt wird, weswegen mir der zwar nicht wirklich zutreffende, immerhin aber gebräuchliche Begriff „Zweite Generation“ an dieser Stelle vertretbar und sinnvoll scheint.
 - 2 Eine frühere Fassung dieses Textes erschien in: Eder, Angelika (2003): *Wir sind auch da! Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten*, Hamburg, Dölling und Galitz, 2003.
 - 3 Siehe zur Definition von Hybridität und Multikulturalismus insbesondere die gesammelten Schriften Stuart Halls (seit 1989) und Bhabha 2000. Zu einer Darstellung der im anglophonen Raum kontrovers geführten Debatte um diese Begriffe: Bronfen 1997 und Breger, in: Röttger/Paul 2000.

reicher junger Autoren, Regisseure oder Rapperinnen.⁴ Es ist zweifellos ein Fortschritt, dass „Fremde“ in Deutschland inzwischen in einigen Kontexten als aktiv Handelnde statt als bloße Objekte soziologischen Interesses wahrgenommen werden, dass das „Hybride“, „zwischen den Kulturen Stehende“ als Vorteil und Bereicherung in einer zunehmend globalisierten Welt präsentiert wird. So befindet etwa auch die *taz* unter der Überschrift „Bastarde gewinnen!“ durchaus zustimmend: „Der Hybride, der Mischling, der Entwurzelte, der Grenzgänger, der Bastard hat Hochkonjunktur. Er verkörpert Offenheit, Flexibilität, Anpassungsfähigkeit, Kreativität, eben all das, was eine globalisierte Wirtschaft braucht“ (Kresta 2001: 15). Während die allgemeine Begeisterung für „den Hybriden“ so als Fakt präsentiert wird, herrscht jedoch gleichzeitig merkwürdig wenig Interesse an ihm als realem Subjekt, an den sozialen und ökonomischen Konsequenzen der Globalisierung (einschließlich der europäischen Vereinigung) für Gemeinschaften von MigrantInnen und ethnische Minderheiten in Deutschland. Das jüngste Medieninteresse an der „zweiten Generation“ scheint kaum mehr als eine erneute Objektifizierung, eher hippes Saison-Thema als echtes Interesse an den Lebensumständen dieser neuentdeckten Gruppe.

Dieses Desinteresse überrascht umso mehr angesichts einer seit über zehn Jahren stetig zunehmenden rassistischen Gewalt in Deutschland und Europa. Der deutschen Debatte um diese Gewalt gelang und gelingt es, eine Beteiligung der (potenziellen) Opfer fast gänzlich zu vermeiden.⁵ In diesem weniger hippen Kontext, der nichtsdestoweniger von zentraler Bedeutung für dieses Land ist, verschwindet das hybride Subjekt sang- und klanglos, und alle, die nicht in das dominante Raster des „Deutschen“ passen, mutieren wieder zum stummen, „fremden“ Objekt. Diese Fremdheit, so scheinbar die stillschweigende Übereinkunft, disqualifiziert es für einen Platz im öffentlichen Raum – diskursiv und auch sonst.⁶ Dass dieser Ausschluss aus der deutschen Debatte weitestgehend unhinterfragt (zumindest von mehrheitsdeutscher Seite aus) vonstattengehen kann, hat viel damit zu tun, dass das „multikulturelle Sub-

4 Siehe u.a. die Beiträge zu den Titelthemen „Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft“, in: Der Spiegel 16 (1997); „Fremd und Deutsch. Warum die Integration von Ausländern Unsinn ist“, in: Spiegel Reporter 2 (2000). Außerdem: Kresta 2001: 15.; Bax 2001: X-XI.

5 Wenn überhaupt daran gedacht wird, das Gespräch mit Betroffenen zu suchen, ist es fast immer Paul Spiegel, Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland, der in der öffentlichen Debatte als einsamer Vertreter des „Anderen“ gecastet wird. Sein Versuch, dem entgegenzuwirken, indem er immer wieder auf die (ethnische) Heterogenität der deutschen Gesellschaft verweist, bleibt angesichts seiner isolierten Position im Mehrheitsdiskurs notgedrungen ohne große Wirkung.

6 Siehe etwa den neugegründeten Hamburger „Integrationsbeirat“, der die Aufgaben der am 30.6.2002 „verabschiedeten“ Ausländerbeauftragten übernommen hat. Ihm gehören zwar zahlreiche Prominente ohne jegliche Sachkenntnis an, VertreterInnen einiger der größten Hamburger Migrantengruppen werden jedoch nicht beteiligt. Dierbach 2002: 25.

jekt“ in Deutschland als geschichtslos erscheint; ins Leben gerufen durch die liberale deutsche Gesellschaft, nicht durch sein eigenes Insistieren und Resistieren. Es ist nicht so, dass dieser Subalterne nicht sprechen könnte, eher ist es die dominante Gesellschaft, die vorgibt, die barbarischen Laute nicht zu verstehen.

Störende Stimmen I: Kanak Attak

Eine Organisation, die einiges Aufsehen verursachte, indem sie die zum Schweigen gebrachte Stimme mitten im *mainstream* ertönen ließ, ist Kanak Attak, ein loser Zusammenschluss von MigrantInnen, zweiter Generation und anderen. Diese zugegebenermaßen vage Gruppenbeschreibung ergibt sich aus Kanak Attaks Strategie, in der das Nicht-Festlegen auf klare Begrenzungen und ethnische Kategorisierung bei gleichzeitiger Referenz auf gemeinsame Erfahrungen der Ausgrenzung, mit all seinen Schwierigkeiten, Programm ist:

„[W]eil Kanak Attak eine Frage der Haltung und nicht der Herkunft oder der Papiere ist, sind auch Nichtmigranten und Deutsche der n²-Generation mit bei der Sache. Aber die bestehende Hierarchie von gesellschaftlichen Existenzweisen und Subjektpositionen lässt sich nicht spielerisch überspringen. Es sind eben nicht alle Konstruktionen gleich. Damit bewegt sich das Projekt zwischen auflösbaren Widersprüchen, was das Verhältnis von Repräsentation, Differenz und die Zuschreibung ethnischer Identitäten angeht“ (Kanak Attak Manifest 1998).

Die Gruppe wendet sie sich gegen kulturellen hybriden Chic und ausschließenden sozialen Essentialismus als zwei Seiten derselben Medaille. Kanak Attak kritisiert eine Identitätspolitik, die nicht nur „Deutsche“ und „Migranten“ voneinander abgrenzt, sondern auch letztere anhand dubioser Definitionen von Legitimität und Legalität spaltet, und präsentiert stattdessen eine „Kanaken“-Identität, die einerseits Minderheiten über ethnisierte Grenzen miteinander verbindet, andererseits wohlmeinende mehrheitsdeutsche Konstrukte vom „ausländischen Mitbürger“ bis zur unterdrückten Migrantin zurückweist. Der Versuch, „zwischen auflösbaren Widersprüchen“ einen strategisch flexiblen, politisch wirksamen Anti-Essentialismus zu praktizieren, gehört zu den interessantesten Strategien Kanak Attaks (auch wenn sich inzwischen teilweise deutlicher Frust mit diesem Modell breit macht).⁷ Wo genau

7 „Am Anfang war das einer unserer meistgeäußerten Sätze: Identitäten durchkreuzen zu wollen. Das ist mir mittlerweile so fern, ein abstraktes Gerede, das nirgendwohin führt. Eine Selbsttäuschung, in der politische Fragen so weit subjektiviert werden, dass man glaubt, wenn man im Alltag verschiedene Identitäten zurückweist oder verwischt, habe man schon eine widerständige Praxis. Das ist ein Baustein, der zwar interessant sein kann, für sich aber nicht ausreicht, weil das Umbauen von Identitäten ständig und auf allen Ebenen geschieht und als solches nicht notwendigerweise widerständig ist. Identitäten durchkreuzen, das tun alle“ (Bojadzjev 2001: 14).

die Gruppe sich im steinigen Feld postkolonialer anti-essentialistischer Politik positioniert, ist so nicht immer deutlich (und auch nicht konsistent), unumstritten war jedoch stets die zentrale Rolle, die Geschichte im Politikverständnis von Kanak Attak einnimmt:

„Eines unserer Ziele war, die Geschichte des antirassistischen Widerstands von MigrantInnen zu rekonstruieren, eine ungeschriebene und auch unbekannte Geschichte. Wir wollten eine Tradition freilegen, die zum Teil nur untergründig gewirkt hat und verschüttet war. Die Idee war: Wenn du eine eigene Geschichte hast, bist du machtvoller, kannst du auf etwas verweisen, was überliefert und angeeignet werden kann“ (Bojadzjev 2001: 14).

Entsprechend war das bisher größte Kanak Attak-Projekt eine Revue, die um 50 Jahre migrantischen Widerstand in der Bundesrepublik kreiste.⁸ In der breiten Öffentlichkeit jedoch wird, trotz aller Berichte zum 40jährigen Jubiläum des Anwerbeabkommens mit der Türkei, diese Migrationstradition immer noch nicht als Teil der *deutschen* Geschichte begriffen.

Deutschland ist (k)ein Einwanderungsland

Nur sehr langsam hat sich ein gesellschaftliches Eingeständnis der Tatsache entwickelt, dass Deutschland ein „Einwanderungsland“ ist, und nach wie vor gibt es kaum ein Bewusstsein der Tradition von Migration, die Jahrhunderte vor den ersten „Gastarbeiter“-Abkommen in den 1950ern begann.⁹ In der vergangenen Dekade war das Dogma von Deutschland als einem Nicht-Einwanderungsland ein solch dominanter Bestandteil von Diskussionen um Staatsbürgerschaft, Migration und rechtsradikale Gewalt, dass es nahe liegt anzunehmen, es sei von zentraler Bedeutung für das deutsche nationale Selbstverständnis. Offensichtlich steht hier viel mehr auf dem Spiel als juristi-

8 Im April 2001 an der Berliner Volksbühne. Ein ähnliches Projekt, das sich nicht mehr nur mit Arbeitsmigration, sondern vor allem auch die Legalisierung von Menschen ohne Aufenthaltsstatus zum Thema hatte, fand im Mai/Juni 2002 in Berlin und Frankfurt/Main statt.

9 Ebenso sehr scheint in Vergessenheit geraten zu sein, dass im 18. und 19. Jahrhundert kaum ein Volk so viele „Zuwanderer“ produzierte wie die Deutschen. Zumindest innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses verliert das Thema Migration jedoch langsam seinen traditionellen Außenseiterstatus. Trotz einiger wichtiger Veröffentlichungen – z.B. zahlreiche Titel von Klaus J. Bade und seinem Osnabrücker Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien; auch: Herbert 2001; Motte/Ohliger/von Oswald 1999 – ist die Migrationsforschung in Deutschland noch entwicklungsbedürftig, vor allem da MigrantInnen – analog zur gesamtgesellschaftlichen Haltung – nach wie vor meist lediglich als passive Untersuchungsobjekte betrachtet werden. Wichtige Ausnahmen sind u.a. Ha 1999; Gelbin/Konuk/Piesche 1999.

sche Konstruktionen.¹⁰ Dennoch verabschiedet Deutschland sich unbestreitbar, wenn auch zögernd, von einer mono-ethnischen Nicht-Einwanderungs-Identität. Die überfällige Einführung von *ius soli*-Elementen in das Staatsbürgerschaftsrecht und der Versuch, Migration gesetzlich zu regeln (damit zugebend, dass sie existiert), zeigen, dass eine Trennung von Nationalität und Ethnizität im deutschen Identitätskonzept möglich ist. Die erbitterten Debatten um diese begrenzten Zugeständnisse an eine eher kulturelle denn biologistische Definition nationaler Identität zeigen aber auch, dass dieser Prozess weder automatisch voranschreiten wird noch unumkehrbar ist (schließlich erklärte der bayerische Ministerpräsident und spätere Kanzlerkandidat der CDU/CSU Edmund Stoiber schon zwei Jahre vor dem 11. September 2001, die doppelte Staatsbürgerschaft gefährde die innere Sicherheit mehr als der Terrorismus der RAF in den 1970er Jahren).¹¹ In der Wahrnehmung wie in der Selbstdarstellung derjenigen, die sichtbare Produkte der verleugneten Migrationsgeschichte sind, existieren der dominante Diskurs von Deutschland als einem traditionellen „Nicht-Einwanderungsland“ und die – oft verschütteten – Gegen-Diskurse einer tatsächlichen Diversität spannungsreich nebeneinander. Eine Verschmelzung bzw. Transformation der Kategorien „deutsch“ und „fremd“ wird trotz kulturalistischem Hybrid-Hype, der ja oberflächlich genau diese „Verschmelzung“ feiert, kaum gedacht. Stattdessen wird eine „Innen-Außen“-Perspektive konstruiert, die Gemeinsamkeiten und Überschneidungen nicht zulässt.

Traditionell beinhaltet dieses Modell auch die Etablierung geografischer Gegensätze: dort das migrantische Arbeiterviertel, das ausschließlich als Problemgebiet wahrgenommen und der hier herrschenden mehrheitsdeutschen, bürgerlichen Normalität eines stabilen, aber von zunehmender Angst um die

10 Was genau auf dem Spiel steht, ist natürlich eine äußerst interessante und wichtige Frage, deren Beantwortung an dieser Stelle jedoch nicht versucht wird, da es mir hier um *Eigendefinitionen* marginalisierter Gruppen geht. Ich verweise u.a. auf El-Tayeb 2001: 72-81.

11 Unterschriftenaktion zur Ausländerpolitik. Union macht gegen Bonn mobil. Stoiber: Doppelte Staatsbürgerschaft gefährlicher als RAF, in: Süddeutsche Zeitung, 04. 01. 1999, S. 5. Während Stoibers kaum noch implizite Gleichsetzung von Migration und Terrorismus 1999 noch etwas aus dem Rahmen fiel, ist sie im Zuge der staatlichen Reaktionen auf die Anschläge vom 11. September nahezu zum Gemeinplatz geworden. Die Attentate wurden weltweit zum Anlass genommen, Bürgerrechte im Namen der „inneren Sicherheit“ zu beschneiden und gleichzeitig eine repressive Ausländergesetzgebung als probates Mittel im Kampf gegen den internationalen Terrorismus zu verkaufen. Insbesondere moslemische Migranten stehen pauschal unter Tatverdacht. Der neue Konsens, auf den sich das Feindbild Islam stützen kann, zeigt sich im europaweiten Siegeszug rechtsextremer Parteien, deren Programm sich oft auf explizite Ausländer- und Islamfeindlichkeit beschränkt, aber etwa auch darin, dass Oriana Fallaci rassistische Hasstiraden, die einen heiligen Krieg gegen alle „Söhne Allahs“ halluzinieren (Fallaci 2002), sowohl in der linksradikalen „Bermuda“ als auch der rechtskonservativen „Welt“ abgedruckt werden.

„innere Sicherheit“ bedrohten Mittelstandsviertels gegenübergestellt wird. Dies ist eine Konstruktion, die der Realität nicht unbedingt gänzlich widerspricht, sie aber auch sicher nicht neutral widerspiegelt.¹² In den postindustriellen urbanen Zentren der kriselnden *new economy* wird die Künstlichkeit dieser Polarisierung zunehmend deutlich, Widersprüche und Komplexitäten treten zutage. Im Hamburger Schanzenviertel etwa, um ein Beispiel von vielen herauszugreifen, koexistieren Multikulti-Schick, der Yuppies und Touristen anzieht, erfolgreiche migrantische Kleinunternehmer, Werbefirmen, radikaler linker Widerstand, ethnische Selbstorganisation, offene Drogenszene und eine rassistische Behördenpolitik gegenüber pauschal als Drogendealern eingestuft so genannten „Schwarzafrikanern“, die auch von breiten Teilen der Einwohnerschaft getragen wird. Wird das Schanzenviertel über die Stadtteilgrenzen hinaus wahrgenommen, ist es allerdings zumeist allein dieser letzte Punkt, der das Zusammenleben zu charakterisieren scheint: Nicht-mehrheitsdeutsche Bevölkerungsgruppen werden als Außenseiter, Eindringlinge präsentiert, die die ausgewogene deutsche Normalität aus dem Gleichgewicht bringen. Seien es „schwarzafrikanische Dealer“, die für das Drogenproblem verantwortlich gemacht werden, oder – wie vor zehn Jahren – Roma, die für den Einzug von Gesetzlosigkeit, Kriminalität und Gewalt standen: der angeblich kausale Zusammenhang von „Problemgebiet“ und ethnischer Andersartigkeit bleibt bestehen.¹³ Zwar gibt es expliziten Widerstand aus der Alternativkultur gegen diese Ausgrenzung, die Außensicht bleibt dennoch bestehen. Auch in der „anti-rassistischen“ linken Szene mangelt es an „Dialogkultur“; die tatsächliche Verschiebung der Grenzen, die reale Pluralität wird nicht gespiegelt.

Störende Stimmen II: HipHop und nationale Identität

Menschen, die zwar ihr ganzes oder den überwiegenden Teil ihres Lebens in Deutschland verbracht haben, aber dennoch nicht weiß, deutsch und christlich sind (wenn auch vielleicht manches davon), stellen in urbanen Gebieten wie

12 Eine Renaissance erlebte dieses Modell nach der Veröffentlichung der PISA-Studie, bei deren Vergleich der Leistungsfähigkeit von Schulkindern Deutschland ausgesprochen schlecht abschnitt. Schnell wurde die Erklärung im (zu) hohen „Ausländeranteil“ an innerstädtischen Schulen gesucht. Siehe Althaus et al. 2002.

13 Ariane Barths Artikel „Hier steigt eine Giftsuppe auf,“ in: Der Spiegel 42 (1991), über den „Terror“ von Roma-Kindern im Hamburger Karolinenviertel, führte zu einer langanhaltenden Auseinandersetzung innerhalb der Presse, zunächst lokal, dann national, mit der „Bedrohung“ durch Roma einerseits und der medialen Konstruktion von Stereotypen andererseits. Vgl. Schröder 2000. Im Hamburger Wahljahr 2001 berichteten die großen lokalen Tageszeitungen fast täglich von steigender „Ausländerkriminalität“ und „schwarzafrikanischen Dealern“, damit die „Hamburg – Hauptstadt des Verbrechens“-Kampagne des späteren Wahlsiegers Ronald Schill speisend und gleich die Schuldigen identifizierend.

dem Hamburger Schanzenviertel jedoch einen substanziellen Teil der Bevölkerung. Entsprechend konnte sich dort im letzten Jahrzehnt ein Gegendiskurs entwickeln, der um eine Diaspora-Identität kreist, die zwar den Rückbezug auf die Herkunftsländer (der Vorfahren) und andere *diaspora communities* beinhaltet, sich aber nicht mit ihnen gleichsetzt. Stattdessen wird ein anderes Modell nationaler Identität entwickelt, das die rund eine Million in Deutschland geborenen „TürkInnen“ einschließt, die ca. 500.000 schwarzen Deutschen, die zumeist als „AmerikanerInnen“ oder „AfrikanerInnen“ wahrgenommen werden, oder die 70.000 deutschen Sinti, um nur einige derjenigen zu nennen, die nicht mitgedacht werden, wenn „deutsch“ gesagt wird. „Gegendiskurs“ heißt hier für mich, dass es nicht um den Versuch von Einzelnen oder Organisationen geht, in den dominanten Diskurs zu intervenieren und sich seiner Mechanismen anzupassen, sondern um eine eigenständige Auseinandersetzung marginalisierter Gruppen, die auf der Situation in der Bundesrepublik basiert, aber andere Bezugspunkte und Vorbilder hat.

Unter diesen wiederum nimmt die HipHop-Kultur eine zentrale Position ein. Die erste Generation von jugendlichen MigrantInnen organisierte sich meist entlang ethnischer Grenzen und in traditionellen politischen Strukturen; Gewerkschaften spielten aufgrund der Beschäftigungsstruktur eine wichtige Rolle, ebenso (feministische) Stadtteilarbeit. Die Situation der „Zweiten Generation“ als „fremd im eigenen Land“, mit einer Orientierung nicht auf „Herkunfts-“ und potenzielles „Rückkehrland“, sondern auf die bundesrepublikanische Gegenwart, in der sie meist als Störfaktor wahrgenommen wird, schafft eine Affinität zu HipHop – aufgrund der dominanten Rolle, die Rap innerhalb der internationalen Jugendkultur spielt, aber auch, weil er ein direktes Produkt der beschriebenen urbanen Situation ist. Gruppen wie die afro-italo-deutschen Advanced Chemistry, Pioniere nicht nur des deutschsprachigen HipHop, sondern mit „Fremd im eigenen Land“ von 1992 auch des Diskurses, um den es mir hier geht, benutzten das synkreti[sti]sche Potenzial des HipHop, um eine geleugnete Identität zu benennen.¹⁴ Aufbauend auf der afro-amerikanischen Widerstandstradition, ist HipHop ein Produkt der Interaktion verschiedener *communities of color*, kreative Reaktion auf die zunehmende Subproletarisierung der, in der Hauptsache nicht-weißen, innerstädtischen Bevölkerung in den USA.¹⁵ Nun zeigt sich sicher gerade in der Geschichte der Popularisierung afro-amerikanischer Musik, dass die Aneignung eines Musikstils keine

14 Synkretismus fokussiert im Gegensatz zum Hybriditätsmodell, in dessen Gespaltenheitstopos auch immer Anklänge an die „tragic mulatto“-Tradition mitschwingen, auf das kreative Potenzial von Verschmelzungsprozessen. Siehe u.a. Hall/Morley/Kuan-Hsing 1996 und Bronfen 1997.

15 In den USA führten die Massenabwanderung der Industrie, umfassende Kürzungen im Sozialbereich und wachsende Einnahmeverluste der Kommunen durch die Abwanderung des Mittelstands in die Vororte in den 1980ern zu einer Verelendung der innerstädtischen Bevölkerung, die wiederum von der Gesamtgesellschaft mehr oder weniger abgeschrieben und sich selbst überlassen wurde. Vgl. Kelly 1997.

Identifizierung mit seinen ursprünglichen Inhalten verlangt. Die Möglichkeiten, die HipHop für Deutschland bot, liegen jedoch auf der Hand: der Ausschluss der Nicht-Mehrheitsbevölkerung aus dem gesellschaftlichen Diskurs ist hier besonders extrem. HipHop bot eine Plattform für Marginalisierte und schuf so ein Bewusstsein der gemeinsamen Lage. Advanced Chemistry beziehen sich im Covertext ihrer zweiten Single, „Welcher Pfad führt zur Geschichte“ (1993), explizit auf diese urbane Diaspora-Tradition und versuchen gleichzeitig, bisher noch nicht als Gemeinschaft gedachte Gruppen in Deutschland in diese Tradition einzuschließen:

„Jeder Aktivist und jede Aktivistin der heutigen HipHop-Szene, ob in Bremerhaven oder Brooklyn, steht in der Tradition der Zulu Nation, ganz gleich, ob er oder sie es anerkennt oder nicht (...). In New York waren die Innovatoren dieser Kultur überwiegend Afroamerikaner, Jamaikaner, Haitianerinnen, Puertorikaner ... Es ist kein Zufall, daß sich auch in Deutschland wegen des rebellischen Inhalts dieser Kultur gerade viele Schwarze Deutsche, Türken und Kurden, Jugoslawen, Roma und Sinti... angesprochen fühlen und HipHop praktizieren (...). [D]ie Message sollte klar sein: (...) Wir gehen unseren eigenen Pfad!“¹⁶

Postethnische Perspektiven: HipHop als politische Praxis?

Kanak Attak ist aus dieser Tradition entstanden. Dass die Gruppe in den Medien und der mehrheitsdeutschen linken Szene gerne als intellektuelle Kopfgeburt dargestellt wird, hat sicher viel mit der deutschen Auseinandersetzung mit *Postcolonial Studies*, *Queer Theory* und *Subaltern Studies* zu tun. So sie denn überhaupt stattfindet, ist sie meist streng akademisch, ohne Bezug zur bundesdeutschen Realität.¹⁷ Dass diese Theorien ursprünglich dazu dienten, praktische „nicht-intellektuelle“ Widerstandsformen zu beschreiben, bleibt so weitestgehend unberücksichtigt, da die „Bezugs-Community“, um deren Widerstandspraxen es geht, nicht vorhanden ist (bzw. nicht als solche wahrgenommen wird). Das Modell Kanak Attak, dem die Kenntnis der genannten Theorien deutlich anzumerken ist, setzt sie dagegen in einen kritischen Bezug zu politischen Aktionsformen, so einerseits die Theorie-Praxis-Dichotomie zumindest ansatzweise überwindend, andererseits zu Formen greifend, die zu den Ursprüngen zurückführen, von denen sich die Theorie teilweise deutlich entfernt hat. Das Verhältnis zu diesen nicht traditionell linken Aktionsformen bleibt dabei allerdings ambivalent:

16 Die Zulu Nation wurde von Afrika Bambaataa, einem der „Väter“ des HipHop, 1973 als Selbsthilfe-Organisation für Jugendliche in der South Bronx gegründet. Inzwischen ist sie international aktiv und versucht, unter HipHop-Fans ein Bewusstsein der Geschichte und politischen Bedeutung (ihrer Version) der HipHop-Kultur zu verbreiten. Siehe: www.zulu-family.de.

17 Natürlich gibt es Ausnahmen von dieser Regel, so Breger 2000; siehe auch Quaestio 2000 und Gelbin et al. 1999.

„Die Instrumente klassischer Antirassismuspolitik in Deutschland sind aus unserer Sicht gescheitert. Sie sind langweilig, bringen Leute nicht zusammen und wirken nicht gerade politisch motivierend (...). Wenn wir eine Maxi CD machen, machen wir das nicht, weil wir denken, es ist Pop und es ist hübsch, sondern wir wollen darüber Leute erreichen, die es nicht gewohnt sind oder es nicht besonders aufregend finden, in der *taz* unser Manifest zu lesen. Das heißt, es ist auch der politischen Situation geschuldet, dass man sich unterschiedlicher Instrumente bedient.“ (Ayata 1999: 3)

Die Ambivalenz ist verständlich: Einerseits bedingte die im Westen vorherrschende Priorität des schriftlichen Diskurses seine zentrale Stellung in der Konstruktion von Machtpositionen, den Ausschluss von Minderheiten aus seinem Kanon und die gleichzeitige Verlagerung von Widerstand auf nicht-schriftliche Diskursformen.¹⁸ Andererseits erlauben kulturelle Aktionsformen – Musik, Tanz, Graffiti – die Identifikation von Minderheiten mit Körper, Emotion und Exotik. Die auf den ersten Blick vorhandenen Unterschiede – hier intellektuelle, postmoderne, Kategorien hinterfragende Kanak Attak-AktivistInnen, dort a-politische, anti-intellektuelle Macho-HipHopper – sind dennoch weniger absolut, als es scheinen mag. Wobei ich betonen muss, dass es mir hier nicht um HipHop als Kultur oder Rap als Musikrichtung geht, sondern um bestimmte Identitätsmodelle, die im deutschen HipHop entwickelt werden und die sich vom amerikanischen Vorbild lösen, indem sie sich auf die politische und soziale Situation in der Bundesrepublik beziehen und ebenso wie Kanak Attak eine offene, inklusive Gruppenidentität entwerfen, die eher auf einer gemeinsamen Interessenlage beruht als auf ethnischer Herkunft. Die Konstruktion von Identität über die Wiederaneignung einer unterdrückten, verdrängten Geschichte ist hier wie dort von zentraler Bedeutung, wird als Voraussetzung gesehen, der Fremdbestimmung und -kategorisierung durch die Mehrheitsgesellschaft offensiv begegnen zu können. Gleichzeitig geht es darum, diese Identität erstmals zu formulieren und über den Dialog zu problematisieren.¹⁹ Dazu Linguist von Advanced Chemistry:

„Es gibt in Deutschland Angehörige von Minderheiten. Es gibt Minderheiten mit deutschem Paß. Das bin ich zum Beispiel als schwarzer Deutscher. Es gibt Minderheiten in diesem Land ohne deutschen Paß. Das sind zum Beispiel Deutschtürken – ich sage bewußt Deutschtürken – das sind Deutschjugoslawen, Deutschmarokkaner, wer auch immer. Aber wir gehören alle in einen Topf. Wir sind alle von Rassismus betroffen, nicht von Ausländerfeindlichkeit. Ich bin von Rassismus betroffen, habe aber das Glück, daß ich wenigstens nicht aus diesem Land rausgeschmissen werde.“

18 Das ist natürlich eine sehr verkürzte Darstellung, die nicht behaupten will, dass es jemals eine homogene Position des Widerstands gab. Zu den Emanzipationsstrategien von Minderheiten im Westen gehörte immer auch der Versuch des Beweises, für eine Teilnahme am kanonisierten Diskurs qualifiziert zu sein.

19 Natürlich gibt es auch im deutschen HipHop andere Modelle, die explizit auf eine „türkische“, „italienische“ etc. Identität der der „Zweiten Generation“ angehörenden KünstlerInnen rekurren, genauso wie es politische MigrantInnenorganisationen gibt, die ethnische Identitätspolitik als Basis ihrer Arbeit sehen.

Andererseits gibt es für mich keine Gesetze, die meine Rechte verteidigen als Minderheit“ (Advanced Chemistry 1993: 16).

Dass die Eigendefinition der Objekte des Multikulturalismus-Diskurses bei ihren mehrheitsdeutschen Fürsprechern durchaus nicht unbedingt auf Begeisterung stößt, bekamen auch Advanced Chemistry zu spüren, nachdem sie „Fremd im eigenen Land“, das erste deutsche HipHop-Stück, das den hiesigen Alltagsrassismus gegen MigrantInnen *und* deutsche ethnische Minderheiten beschreibt, veröffentlicht hatten:

„Das Verrückte ist, daß wir natürlich einerseits von Leuten, die ideologisch entgegengesetzt, also rechts sind oder konservativ, angegriffen werden. Daß das denen natürlich nicht ins Bild paßt, wenn ein Schwarzer seinen grünen Paß in die Kamera hält und dann offensiv sagt, daß er Deutscher ist. Andererseits aber, und das ist das Verrückte daran: Leute, die sich für sehr links halten, glauben, daß wir uns dadurch distanzieren wollen von solchen Minderheiten in Deutschland, die keinen grünen Paß haben. Der Vorwurf kam sehr oft“ (ebd.).

Ähnlich ablehnende bis herablassende Reaktionen auf explizit politische Rapper, inklusive dem „karitativen HipHop-Kollektiv“ *Brothers Keepers* (Musik Express), sind nach wie vor an der Tagesordnung.²⁰ Sicher ist das zum Teil ein für die mehrheitsdeutsche Linke typisches Abgrenzen von Territorien, nach dem Motto: „Ihr könnt die Soul Rebels sein, aber die politische Analyse überlasst bitte uns.“ Letztendlich geht es aber auch hier um den Versuch, am tradierten Diskurs einer homogenen deutschen Identität festzuhalten, der die ebenso homogene Gruppe der „Ausländer“ gegenübergestellt wird. Da das vorherrschende Nationalitätsmodell auf klare Grenzen angewiesen ist, wird der beträchtlichen Gruppe innerhalb der deutschen Bevölkerung, die auf der Basis von legalen und/oder sozialen Konstruktionen von „Deutschsein“ ausgeschlossen bleibt, eine „Fremdheit“ zugeschrieben, die die durch diese künstliche Trennung hervorgerufenen Spannungen aus der Mitte der Gesell-

20 *Brothers Keepers*, auf Initiative von Adé und Don Abi Odukoya gegründet, ist ein Zusammenschluss einiger der populärsten afro-deutschen Rapper. Mit dem Song „Adriano (Letzte Warnung)“ – dem von Skins ermordeten Alberto Adriano gewidmet – der Widerstand gegen rassistische Gewalt ankündigt, erreichten sie nicht nur die Spitze der Charts, sondern schafften es auch, die strikte Trennung zwischen kulturellem Hybrid-Hype auf der einen und politischer Ausgrenzung von Nicht-Mehrheitsdeutschen auf der anderen Seite zu durchbrechen. „Letzte Warnung“ thematisiert explizit Rassismus in Deutschland – aus der Sicht der Betroffenen. Das ist zwar nichts Neues, Fresh Familee, Skills en Mass oder Afrob haben das schon früher getan. Neu ist aber, dass es den im Projekt zusammengeschlossenen Künstlern explizit darum ging, ihre Popularität zu nutzen, um in die politische Debatte einzugreifen (und zwar über die musikalische Ebene hinaus, so ist u.a. kontinuierliche Jugendarbeit geplant) – und dass der Plan aufging: Das Medienecho übertraf das übliche Interesse an politischem HipHop bei weitem. Das hat mit der Popularität der Beteiligten zu tun und dem zunehmenden *mainstream*-Erfolg von HipHop. Es spiegelt vielleicht aber auch ein sich wandelndes deutsches Nationalbewusstsein wider.

schaft auf die Körper derjenigen projiziert, die das Bild stören. Die Brüche bleiben bestehen, sollen aber gefälligst von den Betroffenen selbst gekittet werden. So werden in der juristischen Definition von Nationalität in Deutschland geborene „Ausländer“ und deutsche ethnische Minderheiten voneinander getrennt, denn auf dieser Ebene ist es von entscheidender Bedeutung, ob man die Staatsangehörigkeit seines Geburts- und Heimatlandes besitzt oder nicht. Hinzu kommt jedoch die soziale Definition von Zugehörigkeit, die bestimmt, wer im Alltag als deutsch wahrgenommen wird und wie das öffentliche Bild von „Deutschland“ und nationale Identität konzeptualisiert werden. Diese soziale Ebene kann, aber muss nicht mit juristischen Normen übereinstimmen. Generell ist es nach wie vor ein auf gewissen physischen Merkmalen beruhendes Bild vom Deutschen, das bestimmt, wer als solcher wahrgenommen wird, unabhängig von der tatsächlichen Nationalität. Umgekehrt bewirkt der Besitz eines deutschen Passes keineswegs die soziale Akzeptanz derjenigen, denen diese physischen Merkmale fehlen. Es gibt wohl keine afro-deutsche HipHop Crew, die diese Erfahrung nicht thematisiert hätte. Samy Deluxe, Rapper aus dem bürgerlichen Stadtteil Eppendorf in Hamburg:

„Ihr wisst, ich hörte schon im Kindergarten Weisse zu mir Nigger sagen.
Jetzt nach all den Jahren wird es Zeit den Scheiss zu hinterfragen.
Denn, wenn ich mich aufregte, war für sie die Sache klar:
„Du bist doch kein echter Nigger, Sam, du hast doch glattes Haar!“
Aha, die Farbe reichte aus, um mich zu beschimpfen.
Doch sie wunderten [sic], dass es mich traf und es traf mich am schlimmsten.
Viele hier verstehen dies Gefühl nicht im geringsten,
doch ich will, dass es alle kapiert, sogar die dümsten.
Wie oft warst denn du schon der einzig Weisse im Raum voller Schwarzer?
Noch niemals, das bezweifle ich kaum.
Und wie oft bist du kreuz und quer durchs Land gefahren
und egal wo du hinkamst, fingen sie an dich anzustarrn.“
(Samy Deluxe feat. Brooke Russell, DJ Desue, „Sag mir wie es wär“ auf: Brothers
Keepers, Lightkultur, Album 2001)

Das gleichzeitige Vorhandensein von Kennzeichen des „Deutschen“ und des „Fremden“ ist inakzeptabel und muss daher diskursiv negiert werden. Diejenigen, die diese Simultanität auszeichnet, werden für das Lösen des untragbaren Widerspruchs verantwortlich gemacht; indem sie ihre „Fremdheit“ assimilieren, sie als unabänderlich akzeptieren, den hippen Hybriden spielen, indem sie, kurz gesagt, eingestehen, dass sie ein ungekanntes, unerklärtes und unmögliches Phänomen darstellen.

Diese Kategorisierung erlaubt das Fortbestehen illusorischer Konzepte von unambivalenten, reinen und statischen nationalen Identitäten – im Extremfall durch die physische Entfernung derjenigen, die zwischen die angeblich klaren Kategorien fallen.²¹ Dennoch wird das diskursive Niemandsland

21 Die Abschiebung in ein „Herkunftsland“, das sie noch nie gesehen haben, kann in Deutschland geborene „Ausländer“ theoretisch jederzeit treffen und durchaus

zwischen den Grenzen seit Jahrzehnten, wenn nicht Jahrhunderten, von Menschen bewohnt, die sich zwischen sich angeblich ausschließenden Identitätskonzepten bewegen und eine Tradition schaffen, die zwar marginal, aber keineswegs unsichtbar ist. Ein notwendiger erster Schritt zur Etablierung eines einschließenden Modells nationaler Identität – und zwar legal und sozial – ist daher die Wiederentdeckung dieser Geschichte ethnischer Diversität, die die Künstlichkeit nicht hybrider, sondern „reiner“ Kulturen offenbart. Spätestens seitdem dem Projekt „Brothers Keepers“ enormes, wenn auch nicht immer wohlwollendes Medieninteresse entgegenschlägt, zeigt sich, dass HipHop nicht nur das Potenzial hat, diejenigen zu mobilisieren, über die zwar viel geredet wird, denen man aber nicht zuhört, sondern auch, genau dieses Zuhören von Seiten der Mehrheit zu erzwingen.

Ausblick: Chancen und Gefahren

Die Ausdrucksmöglichkeiten, die HipHop für bisher weitgehend mundtot gemachten Minderheiten geschaffen hat, sind in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen. Nicht nur, weil diese Minderheiten nicht mehr problemlos aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen und in die Rolle des stummen Objekts (je nach Interessenlage als Sündenbock oder Opfer präsentiert) gedrängt werden können, sondern gerade auch, weil HipHop einen Dialog von Minderheiten ermöglichen kann, ohne dass der regulierende und kontrollierende Umweg über Mehrheitsdeutsche in Kauf genommen werden muss. Und in diesem Dialog liegt die erfolgsversprechendste Möglichkeit, sich gegen den europäischen Aufschwung rechtsextremer, rassistischer, antisemitischer, antiislamischer und xenophober Kräfte zur Wehr zu setzen (und nur eine derartige Koalition bietet die Möglichkeit, aus einer Position der Stärke heraus Bündnisse mit anderen, auch mehrheitsdeutschen Gruppen einzugehen).

Der Erfolg birgt aber auch Gefahren. Die postmoderne Entertainment-Kultur bedient sich exzessiv bei Subkulturen, die inzwischen zum Inbegriff von *coolness* geworden sind. Mit dieser Pseudo-Offenheit bestätigt sich der *mainstream* wieder als Maß aller Dinge, während VertreterInnen der Subkulturen selbst weiter über einen Mangel definiert werden: Subkultureller Chic kann eben nur von der „Hochkultur“ getragen werden. Subversives Potenzial wird so zum Verkaufsmittel domestiziert. In Deutschland sind VertreterInnen von Minderheiten erstmals massiv in der *mainstream*-Kultur präsent und haben die Chance, Inhalte selbst zu bestimmen. Die Präsenz beschränkt sich jedoch noch weitestgehend auf den Entertainment-Bereich, in dem Minderheiten traditionell zu einer Gratwanderung zwischen Reduzierung auf systemer-

nicht nur, wenn sie straffällig geworden sind. Jährlich werden Dutzende, wenn nicht Hunderte in Deutschland geborene Kinder und Jugendliche in ihnen völlig unbekannte Länder abgeschoben, weil ihre Eltern den Aufenthaltsstatus verlieren.

haltende Stereotypen und einziger Repräsentationsmöglichkeit gezwungen sind. Tyron Ricketts, Schauspieler, Rapper und Produzent, beschreibt in „Afro-deutsch“ den Versuch, das subversive Potenzial dieser Situation auszuschöpfen:

„Scheiß auf die Galeere – ab jetzt mach ich Karriere!
mach den Carl Lewis Läufer, den Eddy Murphy Imitierer,
mime den Drogendealer,
spiele den Basketball- und Footballspieler (...)
Der Positivrassismusmeister nutzt Klischees zu seinem Vorteil,
macht sie zu seinem Style.“
(Tyron Ricketts, „Afro-deutsch“, auf: Brothers Keepers 2001)

Gefährlich wird es dann, wenn die Klischees nicht mehr benutzt, sondern geglaubt werden und etwa afro-deutsche Mittelklasse-Rapper die „dickhosiige, posige Dickeier Macho-Nummer“ (MC Nina) verinnerlichen, die (von) ihnen als authentische schwarze Gettokultur verkauft wurde. Das bedeutet nicht nur einen Verrat an der Tradition des afro-deutschen Widerstands, der in den letzten zwanzig Jahren zu einem großen Teil von denjenigen getragen wurde, die im HipHop gern unter „schwule Mädchen“ subsumiert werden.²² Es heißt auch, sich an der Instrumentalisierung von Minderheiten zu beteiligen, denen bestimmte reaktionäre Strukturen unterstellt werden, die dann als „authentisch“ (und nicht etwa Teil eines allgemeinen konservativen *backlash*) definiert werden und so wiederum ihren Ausschluss aus dem aufgeklärten, westlichen Diskurs rechtfertigen.

HipHopper haben sich eine exponierte Position erkämpft, die eine Chance für die gesamte *community of color* bietet. Es ist zu hoffen, dass sie diese Chance nicht vertun, indem sie konservative Positionen einnehmen, die letztlich *mainstream*-Interessen dienen und die subversive und komplexe Tradition verleugnen, aus der sie kommen. Denn trotz aller problematischen Strukturen – die im Übrigen typisch sind für männlich geprägte Jugendkulturen, vor allem exzessiver verbaler Sexismus und Homophobie, und die noch problematischer werden, wenn sie in politischen Aktivismus einfließen – bleibt HipHop die wichtigste Artikulationsform „ethnischer Außenseiter“ und bislang der einzige Bereich, in dem die Essentialisierung, Ethnisierung und Gettoisierung Nicht-Mehrheitsdeutscher im öffentlichen Diskurs erfolgreich durchbrochen

22 Über diese „Schulhof-Coolheit“ im HipHop, die „Mädchen“ und „schwul“ als Synonym für alles benutzt, was nicht den eigenen Vorstellungen von abgeklärter Männlichkeit entspricht, machen sich die Hamburger „Fettes Brot“ in ihrem gleichnamigen Song lustig. Zentrales Element des HipHop ist eine explizite Intertextualität, in der nicht nur die Musik anderer KünstlerInnen gesampelt, sondern sich immer wieder, positiv wie negativ, aufeinander bezogen wird. Meist sind die ausgetragenen Konflikte nicht unbedingt ideologischer Natur, gerade zum Thema Sexismus und Homophobie findet aber in letzter Zeit eine vermehrte Auseinandersetzung statt. Siehe neben „Schwule Mädchen“ auch „Doppel X Chromosom“ von Nina (Nikita, 2001).

und eine dezidiert eigene Position eingebracht wird, die die gängigen Definitionen von „Deutschen“ und „Ausländern“ nachhaltig durcheinander bringt.

Zitierte Literatur

- Advanced Chemistry (1993): „‚Schwarz‘ verstehen wir politisch. Die afrodeutsche HipHop-Gruppe Advanced Chemistry über ihre Erfahrungen mit alltäglichem Rassismus, in: *die tageszeitung*, 25. 03. 1993, 16
- Althaus, Dieter/Kraus, Josef/Gauger, Jörg-Dieter/Grewe, Hartmut (2002): *PISA und die Folgen. Neue Bildungsdebatte und erste Reformschritte*, Sankt Augustin: Zukunftsforum Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung
- Ayata, Imran (1999): „Heute die Gesichter, morgen die Ärsche“, *Spex* 11/99
- Barth, Ariane (1991): „Hier steigt eine Giftsuppe auf“, *Der Spiegel* 42/91, 14. 10. 1991
- Bax, Daniel (2001): Abschwellender Straßenslang, *die tageszeitung*, 10.10.2001, S. X-XI
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenberg.
- Bojadzije, Manuela (2001): Der Kanak Attak-Aha-Effekt und die Überwindung der antirassistischen Arbeitsteilung, in: *aka* 451, 07.06.2001, S. 14
- Bojadzije, Manuela/Vassilis Tsianos (1999): „Mit den besten Absichten. Spuren des migrantischen Widerstands“, *iz3w* 240 (September 1999).
- Breger, Claudia (2000): „‚Gekreuzt‘ und *queer*. Überlegungen zur Rekonzeptualisierung von *gender*, Ethnizität und Sexualität“, in: Röttger, Kati/Heike Paul, *Differenzen in der Geschlechterdifferenz*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bronfen, Elisabeth (Hg.) (1997): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenberg.
- Dierbach, Heike: Deutsche unter sich, in: *die tageszeitung*, 26.4.2002, S. 25.
- El-Tayeb, Fatima (2001). „Germans, Foreigners, and German Foreigners. Constructions of National Identity in Early 20th Century Germany“, in: Salah Hassan/Iftikhar Dadi (Hg.), *Unpacking Europe. Towards a Critical Discourse*, Rotterdam: NAI.
- Fallaci, Oriana (2002): *Die Wut und der Stolz*, München: List.
- „Fremd und Deutsch“, *SpiegelReporter* 2/2000, 25. 01. 2000, o.A.
- „Gefährlich fremd“, *Der Spiegel*, 16/97, 14. 04. 1997, o.A.
- Gelbin, Cathy S./Kader Konuk/Peggy Piesche (1999): *AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland*, Königstein: Ulrike Helmer Verlag.
- Ha, Kien Nghi (1999): *Ethnizität und Migration*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hall, Stuart/Dave Morley/Kuan-Hsing (1996): *Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge.

- Herbert, Ulrich (2001): *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München: Beck.
- Kanak Attak (1998): *Manifest Kanak Attak und Basta!* Verfügbar im Internet: <http://www.kanak-attak.de>
- Kelly, Robin D. G. (1997): *Yo' Mama's Disfunctional! Fighting the Culture Wars in Urban America*, Boston: Beacon Press.
- Kresta, Edith, „Bastarde gewinnen!“, *die tageszeitung*, 20. 08. 2001
- Menrath, Stefanie (2001). Represent What... Performativität von Identitäten im HipHop, Hamburg: Argument.
- Motte, Jan/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.) (1999). 50 Jahre Bundesrepublik. 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte, Frankfurt/Main: Campus.
- Müller, Alexander, Die neue linke Lässigkeit, *die tageszeitung*, 29. 05. 1999
- Quaestio (Hg): *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*. Berlin: Querverlag.
- Schröder, Ralf, „Warum früher alles besser war“, *Jungle World*, 48/2000, 22. 11. 2000.
- „Unterschriftenaktion zur Ausländerpolitik Union macht gegen Bonn mobil. Stoiber: Doppelte Staatsbürgerschaft gefährlicher als RAF“, *Süddeutsche Zeitung*, 04. 01. 1999, 5.

Auswahl-Discographie

Absolute Beginner

Flashnizm, Album 1996

Bambule, Album 1998

Bambule Remix / Boombule, Album 2000

Searching For The Jan Soul Rebels, Album 2001 (Eißfeldt solo)

Minidisco, Album 2001 (Denyo 77 solo)

Advanced Chemistry

Fremd im eigenen Land, Single 1992

Advanced Chemistry, Album 1995

Afrob

Rolle mit HipHop, Album 1999

Made in Germany, Album 2001

Brothers Keepers

Adriano (Letzte Warnung), Single 2001

Lightkultur, Album 2001

Cora E.

Und der MC ist weiblich, Album 1998

Fettes Brot

Auf einem Auge blöd, Album 1995

Außen Top Hits, innen Geschmack, Album 1996

Fettes Brot läßt grüßen, Album 1998

Für die Welt, Album 2000

Schwule Mädchen, Single 2001

Fresh Familee

Falsche Politik, Album 1993

Alles frisch, Album 1994

Wir sind da, Album 1997

Freundeskreis

Quadratur Des Kreises, Album 1997

Esperanto, Album 1999

En Directo, Album 2000

Nina

Nikita, Album 2001

Samy de Luxe

Deluxe Soundsystem, Album 2000

Samy deluxe, Album 2001

Skills en Masse

Meli, Album 2001

INTERKULTURELLE KULTURARBEIT

Christine Köhl

Einleitung

Basis der vorliegenden Auseinandersetzung ist eine ethnologische Feldforschung, die ich von September bis Dezember 1998 mit Schwerpunkt im Raum Mannheim durchgeführt habe (vgl. Köhl 2001). Ich möchte damit sowohl einen Beitrag zur Praxis interkultureller Kulturarbeit, als auch zur aktuellen Kultur- bzw. Einwanderungsdiskussion leisten. Dazu zeige ich, wie sich interkulturelle Wirklichkeit in Deutschland aus der Perspektive der ethnischen Minderheiten, genauer: aus dem Blickwinkel von Kunstschaffenden mit Migrationshintergrund darstellt, die jene „Interkulturalität“ mit Hilfe der Vermittlungsmedien künstlerischer Ausdrucksformen herstellen sollen.

Gerade die Begriffe „interkulturell“ und „Kultur“ sind es, die meine Interviewpartner in den Mittelpunkt ihrer Kritik stellen. Interkulturelle Veranstaltungen werden als Antwort der (macht-)politisch überlegenen sogenannten „Mehrheitsdeutschen“ auf die Einwanderungssituation betrachtet. Die Problematik der Praxis und Ideologie multi/interkultureller Veranstaltungen besteht vor allem darin, daß deren Akteure aus ihrer herkunftsdeutschen Perspektive heraus denken und handeln. (Gleichberechtigtes) interkulturelles Zusammenleben, so meine Gesprächspartner, könne daraus ebenso wenig entstehen wie adäquate Konzepte interkultureller Kulturarbeit. Der pädagogisch-programmatische Multikulturalismus, der für die Anerkennung der Zugewanderten mit dem Ziel wirbt, ein tolerantes Nebeneinander der Kulturen nach dem Pluralismusmodell zu organisieren (vgl. Taylor 1993) wird als spezifisch „herkunftsdeutsches“ Phänomen betrachtet – ebenso wie die Idee der Vermittlung bzw. Notwendigkeit der Vermittlung zwischen diesen Kulturen, die sich aus der Annahme ergibt, multikulturelle Gesellschaften seien konfliktträchtiger als national-kulturale (vgl. bei Heitmeyer 1994 und 1996, Bade 1996, Cohn-Bendit & Schmid 1992).

Auf der Basis dieser Konflikttheorie besteht der Modus des Umgangs mit der viel beschworenen kulturellen Andersartigkeit darin, diese Andersartigkeit, Differenz oder auch Vielfalt innerhalb eines Dialogs zu vermitteln.

Die „Anderen“ werden deshalb als problematisch betrachtet, weil sie anders, und damit, wie der Spiegel mit seinem aufsehenerregenden Cover im April 1997¹ urteilte, „gefährlich fremd“ sind. Was aber passiert, wenn es gerade die Andersartigkeit, das Exotische, Fremde, nicht-Alltägliche ist, das bei interkulturellen Veranstaltungen präsentiert wird? Was bedeutet Kultur für diejenigen, die interkulturelle Wochen veranstalten? Wie hängen Kunst und Interkulturalität zusammen? Lässt sich Interkulturalität via Kunst „produzieren“? Können interkulturelle Veranstaltungen Intoleranz und Diskriminierungen gegenüber Fremden verhindern oder für mehr Toleranz werben? Was bedeutet eigentlich Toleranz? Wer oder was ist fremd? Vor allem: Was verstehen Deutsche, was Migranten unter „interkulturell“?

Im Vordergrund meiner Auseinandersetzung mit Interkulturalität und Kulturarbeit stehen die Perspektiven meiner Gesprächspartner, die als Kunstschaffende, aufgrund ihrer Migrationsgeschichte und/oder Minderheitenzugehörigkeit sowie durch ihre kulturpolitische Arbeit Experten interkultureller Kulturarbeit sind. Einige von ihnen – der Fotograf Şahin, der Comiczeichner Ercan, der Dichter Ümit sowie die Vertreter Taner und Ahmet der kulturpolitischen Initiative *Aphoni e. V.*² – werden im vorliegenden Text zitiert.

Erst durch die Einbeziehung der nicht-herkunftsdeutschen Perspektive kann Kulturarbeit nach Ansicht meiner Gesprächspartner ihren Interkulturalitätsanspruch einlösen. Basis des interkulturellen Erkenntnisprozesses ist der Perspektivenwechsel, der dadurch entsteht, dass die unmittelbar Betroffenen selbst sprechen und uns dadurch ermöglichen, aus ihrer Minderheitenperspektive, mit ihren Augen auf die deutsche Mehrheitsgesellschaft zu blicken.

Kritik ethnisierender und rassistischer Praktiken und Diskurse der Mehrheitsgesellschaft

Die Kritik meiner Gesprächspartner zeigt, dass herkömmliche Ausländerkulturarbeit gerade nicht interkulturell ist, sondern im Gegenteil häufig entgegen ihrer Intention diskriminierend wirkt, indem sie zum Beispiel sogenannten „Ausländern“ den Zutritt zur deutschen Kulturlandschaft verweigert. Den kritisierten Diskriminierungen, gesellschaftlichen Ausschlüssen und Kategorisierungen liegt der durch primordialistische Vorstellungen von Kultur geprägte öffentliche Diskurs zugrunde, der ethnische Identitäten als homogene, unveränderbare oder naturgegebene Einheiten vorstellt.

Im Gegensatz zu diesem öffentlichen Diskurs geht die Mehrheit meiner Gesprächspartner von einer situations- und kontextabhängigen, dynamischen Definition ethnischer Gruppen aus. Kulturelle Gemeinschaften sind demnach

-
- 1 Das Cover der SPIEGEL-Ausgabe vom 14.04.1997 mit dem Titel „Gefährlich Fremd“ zeigte gewaltbereite Jugendliche nicht-deutscher Herkunft.
 - 2 Aus Gründen der Anonymität wurden die Namen aller genannten Personen und Gruppen mit Ausnahme von Feridun Zaimoğlu und *Kanak Attak* durch Pseudonyme ersetzt.

durch Heterogenität und Wandel gekennzeichnet, ethnische Identität wird in Prozessen von Selbst- und Fremddethnisierungen konstruiert. Von Seiten der deutschen Mehrheitsgesellschaft werde eine Ethnisierungspolitik verfolgt, die eine machtpolitische Ungleichheit produziert, konsolidiert und legitimiert.

Die Kritik wendet sich vor allem gegen die Reduktion nicht-herkunfts-deutscher Individuen auf „ihre“ ethnische Zugehörigkeit. Auf der Ebene der Kunst bedeute eine solche Reduktion nach Ansicht von Taner „in der Sparte Gastarbeiterliteratur verortet“ und „gerade nicht unter ästhetischen Gesichtspunkten, wie bei den Mehrheitsautoren auch, kritisiert und rezipiert“ zu werden. Jedoch: „Man ist eigentlich mehr, ja? Ich meine, ich bin mehr als n' Jugendlicher oder mehr als ne Frau oder mehr als n' Ausländer.“ Der Comiczeichner Ercan betont, „kein Ethno-Repräsentant“ zu sein und „kein Interesse daran“ zu haben „immer wieder mein türkisches Dasein oder meine türkischen Wurzeln und dadurch resultierende Nachteile aufs Papier zu bringen (...) sondern ich mache was anderes, ja? Ich mache das, was auch ein Deutscher machen würde.“

Ethnisierung im Sinne der Reduktion von Angehörigen von Minderheiten auf eine ethnische Zugehörigkeit durch die jeweilige Mehrheitsgesellschaft erfüllt aber noch andere Funktionen: Kultur oder das Fest-Stellen kultureller Differenz dient der Legitimation von Ungleichheit vor dem Gesetz. Kulturelle Verschiedenheit begründet die angenommene Inkompatibilität so konstruierter ethnischer „Communities“ mit der deutschen Mehrheitsgesellschaft, und macht damit eine Integration, so scheint es, programmatisch unmöglich. Der Fotograf Şahin sagt: „Das Problem ist, dass man bei Migranten ständig auf die Unterschiede achtet (...). Jeder Mensch ist anders, jede Gruppe ist anders, die Bayern sind anders, die Ostfriesen sind anders, die Hessen werden genauso unterschiedlich sein wie bestimmte Teile der Türken im Vergleich zu den normalen Deutschen andernorts (...) und diese ganzen kulturellen Veranstaltungen haben letzten Endes, ob gewollt oder ungewollt, eine negative Konsequenz. Man trennt das, man sucht vehement nach Unterschieden. Und nach Gemeinsamkeiten sucht kein Mensch. Und nach Individualität auch nicht.“ Bei Migranten sei es eine Selbstverständlichkeit, so Şahin, sie über ihre Kultur und Religion zu definieren, während bei Einheimischen niemand danach fragt. Im Unterschied zu Herkunftsdeutschen werden nicht-herkunftsdeutsche Menschen als durch ihre Kultur determiniert und im Netz ihrer Kultur verfangen betrachtet, so dass es scheint, als wären sie zu individuellem Handeln nicht fähig. Diskursen und Praktiken, die Menschen im Namen des Respektes vor ihrer Kultur ihre individuelle Selbstbestimmung abzusprechen, wird von Autoren wie Wikan (1999: 58), Bukow (1996: 50) und Taguieff (1992: 238f.) kultureller Rassismus attestiert. Auffällig in diesem Zusammenhang ist, wie White (1997: 760) bemerkt, dass staatliche Programme und Subventionen gerade solche Ausdrucksformen unterstützten, die „expressions of an essentially other ethnic identity“ seien. Der schon zuvor aufgrund ihrer (zugeschriebenen) Fremdartigkeit diskriminierten Gruppe werden weitere exotisierende und folkloristische Assoziationen „beigefügt“. Ein solches Bild im Rahmen inter-

kultureller Wochen zu repräsentieren, wird von meinen Gesprächspartnern entschieden abgelehnt. Die Problematik folkloristischer Veranstaltungen ist in verschiedenen Bereichen angesiedelt: Zum einen wird kritisiert, dass die Migrantenbevölkerung einschließlich der Kinder- und Enkelgeneration mit dem folkloristischen Bild, das sich die Mehrheitsbevölkerung von ihr macht, assoziiert wird und einem gewissen Druck ausgesetzt ist, sich mit diesem Bild zu identifizieren. Die Repräsentation ethnischer Klischees in Verbindung mit einem denkbar niedrigen Niveau der Veranstaltungen stellt einen weiteren häufig genannten Punkt der Kritik dar. Außerdem wird auf die mangelnde Akzeptanz solcher Veranstaltungen bei der deutschen Bevölkerung hingewiesen. Vor allem (!) jedoch wird die scheinbar intendierte integrative Funktion multikultureller Veranstaltungen in Abrede gestellt. Nach Auffassung des Comiczeichners Ercan resultieren solche Veranstaltungen realiter darin, „die Leute nicht zu integrieren, sondern zu zeigen: He, pass auf, Du hast Dein Land irgendwo, und Dein Land hat tolle Sachen, ja? Und das würden wir gerne den Deutschen zeigen, dass ihr auch toll seid (...) ich bin gar nicht so, wie mein Land es eigentlich ist, sondern ich bin so wie ein Deutscher.“

Mit einem Zitat von Welsch möchte ich zusammenfassen, wie ein Konzept von Interkulturalität, das auf einer Vorstellung von Kulturen als homogenen, abgeschlossenen und unveränderbaren Einheiten basiert, das gegenseitige Verständnis von Kulturen nicht nur kaum möglich macht, sondern es regelrecht verhindern kann oder gar erst zu den sogenannten Kulturkonflikten führt:

„For just this reason, it [the conception of cultures as islands or spheres] is unable to arrive at any solution, since the intercultural problems *stem* from the island premise. The classical conception of culture *creates* by its primary trait – the separatist character of cultures – the secondary problem of a structural inability to communicate between these cultures. Therefore this problem, of course, cannot be solved on the basis of this very conception. The recommendations of interculturality, albeit well-meant, are fruitless“ (Welsch 1999: 196).

Eine interessante Strategie der Kritik an ethnisierenden Praktiken und Diskursen verfolgt der türkisch-deutsche Schriftsteller Feridun Zaimoğlu,³ der von der ZEIT als „Malcolm X der deutschen Türken“ gefeiert wurde. Er ist Initiator der Kulturoffensive *Kanak Attak*, zu der sich einige meiner Gesprächspartner rechneten. „Wie lebt es sich als Kanake hier in Deutschland?“ (Zaimoğlu 1995: 9) war die Frage gewesen, die Zaimoğlu denjenigen gestellt hatte, die er in seinen Büchern sprechen lässt: in Deutschland geborene und aufgewachsene Kinder und Enkelkinder (die so genannte zweite und dritte Gene-

3 Feridun Zaimoğlu hatte mit seinen Büchern *Kanak Sprak – 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft* (1995), *Abschaum – die wahre Geschichte des Ertan Ongun* (1997) und *Koppstoff: Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft* (1998) zum Feldforschungszeitpunkt im Herbst/Winter 1998 als politischer Schriftsteller Kultstatus erreicht.

ration) türkischer Gastarbeiter, die das ehemalige Schimpfwort „Kanake“ mit „stolzem Trotz“ (ibid.) führen. „Kanake“ wird für sie zum symbolstiftenden Kennwort ähnlich wie bei der Black-Consciousness-Bewegung in den USA, die die negative Symbolik der Farbe schwarz umkehrte und zur Quelle eines neuen Selbstbewusstseins machte. Es handelt sich hierbei nicht um ein essentialistisches bzw. primordialistisches Verständnis ethnischer Identitäten, sondern um den strategischen Einsatz selbst zugeschriebener kultureller Identitäten zu dem Zweck, sich im gesellschaftlichen Kontext zu positionieren und bestimmte politische Ziele zu verfolgen (vgl. Hall 1994: 30). Im Falle der Bewegung *Kanak Attak* wird „Kanake“ so zu einer Kategorie, die eine Politik des Widerstandes (vgl. Hall 1994: 15) gegen die Politik der Zuschreibung ethnischer Identitäten durch die deutsche Mehrheitsgesellschaft organisiert. *Kanak Attak* erteilt dem herrschenden, folkloristisch verstandenen Multikulturalismuskonzept, das gleichzeitig die Forderung nach Integration im Sinne von Assimilation stelle, eine klare Absage. In dem Sinne, dass der sogenannte Dialog der Kulturen innerhalb eines Machtgefälles zwischen den kulturhegemonialen Ansprüchen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber der Minderheitsgesellschaft stattfindet, wird das „Ende der Dialogkultur“ postuliert.

Da „Rassismus in Deutschland im Wesentlichen institutionell bedingt“ ist (Taner), richten sich die künstlerisch-kulturpolitischen Aktionen z.B. der *Aphoni e.V.*⁴ vorwiegend gegen institutionellen Rassismus, der dadurch definiert ist, dass er, beabsichtigt oder nicht, in einer andauernden Exklusion einer unterlegenen Gruppe resultiert. Die Wirksamkeit des institutionellen Rassismus beruht darauf, dass er – auf verschiedenen Ebenen – in die gesellschaftlichen Strukturen eingeschrieben ist (vgl. Wieviorka 1995: 63), aus dem Auge des Mehrheitsbetrachters aber oftmals gar nicht als Rassismus wahrgenommen wird. Als Beispiel für institutionellen Rassismus wird die von allen Gesprächspartnern so bezeichnete „Sozialmafia“ genannt, eine „Umschreibung für die betreuende Klasse“, wozu Ausländerbeauftragte, Sozialarbeiter und -pädagogen gerechnet werden, generell alle, die sich um Belange der Migranten kümmern. Diese Sozialmafia könne sich als Vertreter der Migranten nicht legitimieren. Eine „bestimmte Machtposition, eine bestimmte (...) einheimisch-deutsche Sicht und damit eine gewisse Haltung zu den Betroffenen“ führe zu einer „Pseudo-Interessensvertretung“, die über die normale Sozialarbeit hinausreiche und obsolet sei. So würden von Seiten dieser Personen auch Veranstaltungen wie interkulturelle Wochen organisiert, obwohl sie keine Fachleute für Kultur sind. Die Bezeichnung „Mafia“ bedeute auch, dass Mafiastrukturen zwischen Behörden, Vereinen und Einzelpersonen bestünden und die Verteilung von Budgets für kulturelle Veranstaltungen vorrangig innerhalb dieser Strukturen statfinde, wobei bevorzugt Vereinigungen wie z.B. das tür-

4 Die Gruppe *Aphoni e.V.* veranstaltet Aktionen und Kabaretteinlagen, die die satirisch-ironische Umkehrung herkunftsdeutscher Praktiken auf die Bühne bringen und so deren Perspektivengebundenheit und oftmals inhärenten Rassismus transparent machen. Aufgrund ihrer Innovativität und Effektivität werden diese Strategien in Abschnitt 4 ausführlich dargestellt.

kische Volkshaus gefördert würden, die Folklore und/oder religiöse Differenz repräsentierten. Kleinere kulturpolitische Initiativen und Künstler nicht-deutscher Herkunft, die die politische Situation von Migranten zum Thema ihrer künstlerischen Auseinandersetzung machen und gleichzeitig ihre Rezeption als Künstler über ihre Herkunftskultur ablehnen, würden auf lokaler wie bundesweiter Ebene vom Kulturbetrieb ausgegrenzt oder zumindest nur ungenügend gefördert.

Konzeptuelle Grundlagen, Modi und Inhalte interkultureller Kulturarbeit

Welche Möglichkeiten bestehen nun jenseits der herkömmlichen Konzepte von Kulturarbeit, um deren Anspruch auf Interkulturalität einzulösen?

Zunächst einmal ist es die gesellschaftskritische Funktion von Kunst, die sich meine Gesprächspartner nutzbar machen. Diese Funktion beruht vor allem auf der Fähigkeit von Kunst, zu zweifeln und überall dort zu verunsichern, wo auf scheinbar Unverrückbares gebaut wird (von Hentig 1987: 12f). Nach Glaser ist es auf diese Weise möglich, zum Beispiel fixierte nationale Identitäten zu dekonstruieren, indem die Heimatgewissheit verunsichert und die Immanenz des Fremden im Eigenen evoziert wird. Kunst ermöglicht so ein Hinaustreten aus erstarrten Verhältnissen und Gewohntem, ein Transzendieren aufs Spiel. (Kulturelle) Identität sei demnach als Kennenlernen und Aneignen immer neuer Identitäten zu begreifen (Glaser 1997: 24) Der Fotograf Şahin bemerkt dazu: „Kunst kann nicht national sein, wenn es Kunst sein soll (...) Wenn es gut vermittelt wird, gehen die Grenzen weg. Wenn ich zum Beispiel einen Roman aus dem 18. Jahrhundert lese, und mich mit dem Helden identifiziere, dann... also irgendwas Gemeinsames müssen wir haben.“ Er stellt weiter fest, das Kennzeichen von Kunst sei ihre Un-Gewöhnlichkeit, die sie unter anderem der Außenseiterposition ihrer Produzenten verdankt, die ihre differente Perspektive durch das Medium Kunst gewissermaßen durch die Hintertür wieder in die Gesellschaft einbringen. Entsprechend den Intentionen vieler herkunftsdeutscher Künstler ist es Anliegen meiner Gesprächspartner, die Gesellschaft mitzugestalten und zu verändern. Das Ästhetische von Kunst wird demnach nicht vom Politischen getrennt; Kunst wird nicht begriffen als Selbstzweck im Sinne einer *art pour l'art*, sondern als Ausdruck der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft bzw. mit der individuellen Position in derselben. Künstlerisch tätig zu sein bedeutet demnach, der Öffentlichkeit bestimmte politische Inhalte in geeigneter Form zugänglich zu machen. Diese Inhalte sind vor allen Dingen kulturpolitischer und anti-rassistischer Art. Dabei lässt sich eine Vielfalt von Ausdrucksformen und Strategien ausmachen, mit deren Hilfe diese politischen Inhalte transportiert wurden: So zeigen die „Momentaufnahmen“ des Fotografen Şahin durch die Darstellung scheinbarer Gegensätze die Konstruiertheit ethnischer Stereotype auf. Kompositionen und Collagen ungewöhnlicher Mannheimer Straßenszenen dekonstruieren das

(homogene) Bild „des“ Deutschen und focussieren das Individuum in seinen Lebensbezügen.

Für den Zeichner Ercan ist das Medium Comics „eine Möglichkeit, etwas zu bewirken“, „eine schöne Ausdrucksform, etwas Effektiveres gibt es eigentlich nicht“, da man „diese Comics (...) als Ausländer eher verstehen kann, oder Leute, die nicht gern lesen (...) über das Geschriebene guckt man weg, aber über ein Bild wegzugucken ist ganz schön schwer“ (Ercan). Weil er sich in dieser Gesellschaft zuhause fühle, und ihn „alles, was hier passiert, auch n' bisschen was angeht“, seien seine Comics „so ne Analyse, was passiert“ und sollen „im Karikatur-Stil auf [gesellschaftliche] Mißstände hinweisen“.

Der Dichter Ümit stellt sich als „Autor aus Deutschland“ vor und seine Lyrik als deutsche Literatur: Er sagt, auch Gedichte, die er auf Türkisch schreibe, gehörten „zu dieser Gesellschaft, weil das Gedicht ja hier entsteht: wenn jemand dreißig Jahre lang hier lebt, oder zwanzig, so wie ich, sage ich bewusst, dass diese Gedichte, solange sie hier entstehen, also hier ihre Wurzeln haben, auch zu dieser Sprache (...) und zur deutschen Literatur gehören.“ Auch der explizit lokalpolitische Bezug seines Gedichtbandes über die Pfalz verfolgt das kulturpolitische Ziel, Kategorien wie Multi-Kulti und der sogenannten Ausländer- oder Migrantenliteratur eine Absage zu erteilen. In seinen Gedichten stellt Ümit dar, dass er die (deutsche) Geschichte, von der wir glauben, dass sie unsere ist, nicht nur genau kennt, sondern sich selbst und die sogenannten Gastarbeiter als Teil dieser Geschichte mitschreibt.

Allen Gesprächspartnern gemeinsam ist ihre ironische Lebenseinstellung, die neben den künstlerischen Ausdrucksformen bei all ihren Äußerungen eine zentrale Rolle einnimmt. Das beständige Ironisieren des (mehrheitsdeutschen) Gegenübers, mich selbst als Feldforscherin eingeschlossen, sollte eine Verunsicherung und damit ein Hinterfragen meiner eigenen Selbstverständlichkeiten bewirken und mich so gewissermaßen in die Lage eines Angehörigen einer Minderheit zu versetzen, und damit einen interkulturellen Verstehensprozess zu initiieren.

Als notwendige Basis interkultureller Kulturarbeit wird übereinstimmend die rechtliche Gleichstellung von Migranten gefordert. Außerdem wurden strukturelle Maßnahmen⁵ herausgearbeitet, um den Zugang zum kulturellen Leben, gesellschaftlichen Institutionen und gleichberechtigten interkulturellen Diskurs überhaupt zu gewährleisten. Das Ziel dieser Ansätze ist im Gegensatz zum bisherigen Integrationskonzept nicht die Assimilation der Migranten, sondern eine Anpassung der Systeme. Der Schlüssel zu einem neuen Verständnis von Interkultur liegt darin, dass Migranten Akteure in entscheidenden Positionen sind:

5 Als strukturelle Maßnahmen nannten meine Gesprächspartner vor allem solche mit der Zielsetzung der interkulturellen Öffnung von Institutionen, insbesondere derjenigen des Kunst- und Kulturbetriebes. Häufig genannte Beispiele sind gezielte Stellenbesetzungen durch MigrantInnen sowie Förderpraxen speziell für Kunstschaaffende nicht-deutscher Herkunft im Sinne der Chancengleichheit.

„Interkultur, wenn man's ernst meint, wenn man Migranten als Künstlerinnen und Künstler fördern will, und Interkultur praktizieren will, dann geht es nur darüber, dass die Migranten selbst die Möglichkeit haben, zu entscheiden, an den entscheidenden Stellen zu sitzen, also politische Akteure zu werden“ (Ahmet).

Interkultur entsteht also weniger aus multikultureller Politik, sondern vielmehr in dem Bemühen um Chancen- und Rechtgleichheit.

Die „politische Lösung“ des neuen Verständnisses von Interkultur heißt: „Ich lass mich auf diese kulturellen Unterschiede nicht mehr ein... es ist anders, es ist gut, dass es anders ist, aber die erklären für mich nicht meine Existenz... und danach möchte ich nicht beurteilt werden“ (Şahin). Kultur oder kulturelle Differenz ist nicht länger verhandelbar oder Thema interkultureller Kulturarbeit. Basis des neuen Konzeptes von Interkultur ist ein dynamisches Modell von Kultur und ethnischer Identität.

Interkultur wird allgemein verstanden als die Begegnung gesellschaftlicher Subgruppen: „Ey, ihr Deutschen, ja? Denkt dass ihr eine Kultur hättet, oder was? Und die Ausländer eine Kultur, lass uns irgendwie jetzt mal begegnen bei den interkulturellen Wochen... So ist das nicht, ja? Die deutsche Kultur ist in Subgruppen aufgeteilt genauso wie die Migrantenkultur“ (Ahmet). „Das Normale“ sei eben gerade „diese Heterogenität“ (Taner).

Unter interkulturellen Wochen kann sich z.B. Ahmet vorstellen, dass nur Deutsche auftreten: „Interkulturelle Wochen, da soll halt der Christian seine schönen Photos zeigen oder irgend'n anderer Deutscher, wie gut er kochen kann“ (Ahmet). An diesem Beispiel wird nicht nur die absurde Lage und Austauschbarkeit desjenigen deutlich, dessen Ausdrucksform und Funktion sich allein auf die Repräsentation einer bestimmten Gemeinschaft reduziert, sondern auch der Umstand, dass „interkulturell“ scheinbar immer nur die Anderen sind.

Ironie und Satire

„To see ourselves as others see us is but the reverse and the counterpart of the gift to see others as they really are and want to be: And this is the métier of the anthropologist: He has to break down the barriers of race and cultural diversity“ (Malinowski 1969: vii).

Ironie und Satire als Strategien der interkulturellen Kulturarbeit entwickelten sich aus der Notwendigkeit eines kreativen Umgangs mit Rassismen, Ethnisierungen, Exotisierungen und Kategorisierungen, mit denen sich meine Gesprächspartner als Migranten und Kunstschafter täglich konfrontiert sahen: „Am Anfang reagiert man so mit Ernst, ja? Und irgendwann wird's halt dann Spaß, und dann geht man ironisch-satirisch damit um“ (Ahmet).

Die Verwendung der Strategie der Ironie lässt sich anhand der Beobachtungen vor Ort und der Auswertung des Interviewmaterials in zwei Kategorien aufteilen: Erstens die Strategie des ironischen *modus vivendi*, der im Sinne ei-

ner *generellen Ironie* Ausdruck einer Lebenshaltung ist, und zweitens der instrumentell-funktionale Einsatz einer *spezifischen Ironie* in bestimmten Interaktionssituationen (vgl. Muecke 1969). Charakteristikum des ironischen Menschen ist sein Abstand von den Dingen, wie sie auch Simmel (1968: 510) für den Fremden beschreibt. Resultat der Ironie ist eine objektivere und vorurteilsfreiere Sicht gesellschaftlicher Umstände aus einer Außenperspektive, aus der heraus die Widersprüche und Irrläufe einer Gesellschaft überhaupt erst wahrgenommen werden können. In diesem Sinne beruht die Wirksamkeit interkultureller Kulturarbeit auf der Erkenntnis aus der Außenseiterperspektive von Migrant*innen, ohne die sie gar nicht interkulturell sein *kann* (!).

Satire wird definiert als künstlerische Ausdrucksform, die mit den Mitteln der Ironie und Parodie Kritik an Personen und gesellschaftlichen Zuständen übt, indem sie das Bestehende verkehrt bzw. umkehrt (vgl. Prang 1972: 3, Lazarowicz 1963). Ein Beispiel für die Strategie der satirischen Umkehrung ist das *Fest des deutschen Mitbürgers*, das 1993 zum ersten Mal in Mannheim aufgeführt wurde. Die *Aphoni e.V.* inszenierten damit eine satirische Verkehrung von Veranstaltungen wie den interkulturellen Wochen. Es gab „typisch deutsches“ Essen, „typisch deutsche Musik“, „typisch deutsche“ Volkstänze und dergleichen mehr. Bei der gängigen Praxis interkultureller Wochen, so Ahmet, sei „eine Umkehrung zunächst einmal das Allerwichtigste“. Er ist überzeugt davon, „dass die Mehrheitsdeutschen wirklich nur dann kapieren, dass es verschiedene Türken gibt, wenn Du das einfach umkehrst“ (Ahmet). Diese Strategie solle dem Publikum verdeutlichen, dass die Kategorie „Deutscher“ genauso wenig funktioniert wie jede andere ethnische Kategorie und dass Veranstaltungen wie interkulturelle Wochen eine wie auch immer definierte Gemeinschaft weder adäquat vertreten, noch die Künstler, die sie repräsentieren sollen, ernst nehmen können.

Ironie und Satire sind als Strategien der interkulturellen Kulturarbeit auf zwei Ebenen wirksam: Die künstlerische Inszenierung der satirisch-ironischen Umkehrung der Mehrheitsperspektive entlarvt das Bestehende als verkehrt, fordert dessen Umkehrung und hat daher eine gesellschaftskritische Funktion. Die satirisch-ironische bzw. parodistische Umkehrung bestehender Verhältnisse macht Selbstverständnisse und ethnisierende Praktiken der Mehrheitsgesellschaft dadurch transparent, dass ein Perspektivenwechsel beim Rezipienten bewirkt wird. Dadurch wird die Legitimität und Richtigkeit gewohnter, aus den jeweiligen Machtstrukturen resultierender Denkweisen und Schemata aufgebrochen. Aus dieser neu gewonnenen Perspektive heraus können Kategorisierungen und Ethnisierungen als solche entlarvt und schließlich vermieden werden. Die von den *Aphoni e.V.* angewandten Strategien der Ironie und Satire erfüllen so ihre intendierte anti-rassistische Funktion.

Schluss

Meine Auseinandersetzung mit Personen, Diskursen und Praktiken des Interkulti-Kontextes hat deutlich gemacht, dass herkunftsdeutsche Konzepte von Kulturarbeit und Kulturpolitik keine wirksamen Ansätze interkultureller Kulturarbeit bereitstellen können.

Ich habe Strategien und Konzepte für die Praxis interkultureller Kulturarbeit aufgezeigt, die in Zusammenarbeit mit meinen Gesprächspartnern entstanden sind. Dabei ist deutlich geworden, dass die Perspektive der nicht-herkunftsdeutschen Kunstschaffenden notwendig konstitutiv für eine Kulturarbeit ist, die ihren Interkulturalitätsanspruch einlöst.

Die Ergebnisse meiner Feldforschung stellen die scheinbar bewährte Theorie und Praxis interkultureller Veranstaltungen, die Präsentation von Vielfalt und exotischem Anderssein in Frage. Die Darstellung des „ganz-anderen“ birgt Gefahren, *vor allem* bezüglich der intendierten interkulturellen Verständigung, Toleranz und dem gleichberechtigten Miteinander der Kulturen. Indem die herkömmliche Ausländerkulturarbeit scheinbar unüberwindliche kulturelle Unterschiede zum Gegenstand ihrer Auseinandersetzung macht, schreibt sie fest, was auf gesellschaftspolitischer und rechtlicher Ebene zur Ausgrenzung und Ungleichheit derer führt, denen scheinbar mit Toleranz begegnet werden soll. Exotisierungen und Kategorisierungen versperren sog. „Ausländern“, die nicht als Individuen und Künstler rezipiert sondern auf „ihre“ zugeschriebene Gemeinschaft reduziert werden, den Zugang zur deutschen Kulturlandschaft.

Da ein wahrhafter „Dialog der Kulturen“ nur innerhalb einer faktischen Gleichberechtigung möglich ist, ist Interkulturalität, respektive interkulturelle Kulturarbeit nur unter den Voraussetzungen einer rechtlichen Gleichstellung inklusive der vollen gesellschaftlichen Partizipation möglich. Ich habe gezeigt, dass die Wirksamkeit interkultureller Kulturarbeit im Sinne ihrer Intention zentral auf der Erkenntnis aus der *anderen*, der Minderheitenperspektive beruht. Um interkulturelle Verständigung zu ermöglichen, muss man mit den Augen der Anderen sehen lernen: „*Wie lebt es sich als Kanake in Deutschland?*“ (Zaimoğlu 1995: 9).

Interkulturalität macht es notwendig, die eigenen Selbstverständlichkeiten, die eigene Kultur (und nicht die des Anderen) in Frage zu stellen. Sie fordert dazu auf, mit *gleichem* Maß zu messen, nach Gleichberechtigung zu fragen, anstatt nach Legitimation für Ungleichbehandlung zu suchen. Sie regt zuletzt an, ganz neu zu denken: Was ist Kultur? Wo hört Kultur auf und wo fängt soziale Ungleichheit an?

Aus der Erkenntnis, dass der Focus auf Kultur, die Interpretation der Handlungen und Erscheinungen „des Anderen“ auf der Folie von Kultur selbst ideologisch sind, wächst die Notwendigkeit, sich in der Auseinandersetzung mit Kultur zunächst ganz von ihr zu entfernen und das Individuum, dessen Handlungsmotivationen und Weltsicht in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen.

Multiethnisches Zusammenleben wird in diesem Sinne dann interkulturell, wenn es sich weg von der kulturdeterministischen Sichtweise hin zu einer Gesellschaft bewegt, die von den Entscheidungen, Handlungen und der Verantwortung ihrer Individuen und Gruppen getragen wird. Kulturelle oder religiöse Identität ist nur eine von mehreren Variablen, die das Individuum beeinflussen. Kulturelle Identität erklärt nichts, wo sie isoliert betrachtet wird und das Individuum als geschichtslosen Repräsentanten einer konstruierten ethnischen Masse gegenüber einer ebenfalls nicht real existenten Homogenität der deutschen Mehrheitsgesellschaft zurücktreten lässt. Kultur wird in erster Linie bedeutsam dort, wo sie im Kontext gesellschaftlicher Macht und Ohnmacht auftaucht. Wo das vielfach eingeforderte Recht auf Andersartigkeit für Migranten zu einer Pflicht wird, fehlt in erster Linie das Recht auf Gleichheit.

Die vorliegende Auseinandersetzung hat erstmals nicht-herkunftsdeutsche Kunstschaffende als Subjekte und Akteure im Interkulti-Diskurs gezeigt. Ihr Selbstverständnis als Individuen und Künstler liegt jenseits limitierender Bezeichnungen und Kategorisierungen.

Mit einem Satz von Plessner, der von den „offenen Möglichkeiten“ im und zum Sein des *homo absconditus*⁶ spricht, möchte ich meine Ausführungen schließen: „Nichts ist der Mensch ‚als‘ Mensch von sich aus, nicht blutgebunden, nicht traditionsgebunden, nicht einmal von Natur frei. Er ist nur, wozu er sich macht und versteht“ (Plessner 1983: 134).

Zitierte Literatur

- Bade, Klaus J. (Hg.) (1996): *Die multikulturelle Herausforderung: Menschen über Grenzen, Grenzen über Menschen*, München: Beck.
- Bukow, Wolf-Dietrich (1996): *Feindbild Minderheit: Ethnisierung und ihre Ziele*, Opladen: Leske und Budrich.
- Cohn-Bendit, Daniel & Thomas Schmid (1992): *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Glaser, Hermann (1997): *Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland 1945-1989*, München: Hanser.
- Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg: Argument.
- Heitmeyer, Wilhelm (1994): „Das Desintegrations-Theorem“, in: Ders. (Hg.) *Das Gewalt-Dilemma*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 29-69.
- Ders. & Dollase, Rainer (Hg.) (1996): *Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hentig, Hartmut von (1987): *Ergötzen, Belehren, Befreien. Schriften zur ästhetischen Erziehung*, Frankfurt/Main: Fischer.

6 Der Begriff *homo absconditus* wird bei Plessner auch mit dem deutschen Begriff „der unergründliche Mensch“ bezeichnet.

- Köhl, Christine (2001): *Strategien der interkulturellen Kulturarbeit*, Frankfurt/Main: IKO.
- Lazarowicz, Klaus (1963): *Die verkehrte Welt: Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Lyrik*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Malinowski, Bronislaw (1966): „Introduction“, in: Lips, Julius E, *The Savage Hits Back*. New York: University Books, S. vii-ix.
- Muecke, D. C. (1969): *The Compass of Irony*, London: Methuen & Co. Ltd.
- Plessner, Helmuth (1983): *Gesammelte Schriften VIII: Conditio Humana*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Prang, Helmuth (1972): *Die romantische Ironie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simmel, Georg (1968): „Exkurs über den Fremden“, in: Ders. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker und Humblot, S. 509-512.
- Taguieff, Pierre-André (1992): „Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Anti-Rassismus“, in: Bielefeld, Uli (Hg.) *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt*. Hamburg: Junius, S. 221-268.
- Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Welsch, Wolfgang (1999): „Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today“, in Featherstone, Mike & Lash, Scott (eds.) *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, S. 195-213.
- White, Jenny B. (1997): „Turks in the New Germany“, *American Anthropologist* 4: S. 754-769.
- Wieviorka, Michel (1995): *The Arena of Racism*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Wikan, Unni (1999): „Culture: A New Concept of Race“, in: *Social Anthropology* 7 (1): S. 57-64.
- Zaimoğlu, Feridun (1995): *Kanak Sprak – 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch.

MUSLIMISCHE SELBSTBESCHREIBUNGEN UNTER JUNGEN MÄNNERN: DIFFERENZKONSTRUKTIONEN UND DIE FORDERUNG NACH RESPEKT

Nikola Tietze

Einleitung

Formen der Identifikation mit dem Islam gehören spätestens seit dem verstärkten Nachzug der Familien angeworbener ausländischer Arbeitnehmer, der nach dem Anwerbestopp von 1973 einsetzte, zur gesellschaftlichen Realität der Bundesrepublik Deutschland. Die Muslime sind in der öffentlichen Meinung jedoch vor allem als „Türken“ wahrgenommen worden, deren andere, fremde kulturelle Identität u. a. von der islamischen Religion geprägt sei. Erst seit den Attentaten vom 11. September und vor allem der Entdeckung, dass zumindest drei der Terroristen jahrelang unauffällig in Hamburg gelebt und studiert haben, entdeckt die öffentliche Diskussion die religiöse Dimension der Selbstbeschreibungen der Zuwanderer und vor allem ihrer in der Bundesrepublik sozialisierten Kinder. Die Bezeichnungen „Türke“ („türkischer Jugendlicher“) und „Muslim“ („muslimischer Jugendlicher“) stehen für zwei unterschiedliche Perspektiven auf die aus der Türkei zugewanderten Immigranten und deren Familien. Während die eine vor allem eine kulturelle, national definierte Distanz betont, hebt die zweite eine mehr oder weniger als bedrohlich empfundene religiöse Fremdheit hervor. Beide Benennungen gehen über die Subjektivität der bezeichneten Personen hinweg und ziehen den selbst gewählten sowie gesellschaftlich zu begründenden Charakter der Differenzherstellung kaum oder gar nicht in Betracht. Dort, wo kulturelle und religiöse Elemente nicht mehr zu den Selbstverständlichkeiten der Alltagswelt gehören (vgl. Schiffauer 1991), können diese jedoch zu Bestandteilen identitätspolitischer Konstruktionen von Alterität werden (vgl. Nökel 2002). In dieser Hinsicht eignen sich junge Erwachsene, die sich „Türken“, „Muslime“ oder auch „türkische Muslime“ in der Bundesrepublik nennen, den Islam und seine vermeintlichen kulturellen Ausprägungen an. Um ihre Selbstbeschreibungen zu verstehen, müssen diese also in den ihnen eigenen sozialen Erfahrungshorizont gestellt und als Formen der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen sowie politischen Realität interpretiert werden. Im Folgenden

steht die Gruppe junger Muslime im Vordergrund, die ihre Differenz vor dem Hintergrund einer prekären sozialen Lage (Arbeitslosigkeit, Sozialhilfeabhängigkeit, institutionelle und politische Diskriminierung, Stigmatisierung des Wohnviertels etc.) herausarbeiten. Es geht darum, das Ineinandergreifen subjektiver Beschreibungen von Ausgrenzung und die Islamisierung des Selbst hervorzuheben und gleichzeitig die Schilderungen der eigenen Situation als Sinnkonstruktionen in Bezug auf die Position innerhalb der deutschen Gesellschaft darzustellen.

Die Grundlage der Überlegungen beruht auf einer Studie muslimischer Religiositätsformen, die zwischen 1995 und 1998 im Hamburger Stadtteil Wilhelmsburg durchgeführt worden ist (vgl. Tietze 2001). Die sozialstatistischen Daten dieses Wohnbezirks haben zur Bemessung der objektiven gesellschaftlichen Randstellung gedient (vgl. Armut in Hamburg 1993, Armut in Hamburg II 1998). Die Untersuchungsgruppe setzte sich aus jungen Männern zwischen 16 und 30 Jahren zusammen, denen einerseits die Sozialisation in einer aus der Türkei eingewanderten Familie und andererseits die unerfüllte Aspiration auf sozio-ökonomische Autonomie gemeinsam waren.¹

Ausgrenzungserfahrungen: Ausländerfeindlichkeit und Konsumwünsche

Mehmet² reicht mir das Stellenangebot für einen Dreher in einer Schiffsblofabrik mit der Bemerkung: „Hier, das ist unsere Situation!“ In der Tat ist in der letzten Zeile des Computerauszugs, den der 21jährige Mann im Arbeitsamt Harburg vorgefunden hat, zu lesen: „Keine Ausländer zuweisen! Auch Junggesellen vor der Wehrpflicht!“ Für Mehmet – ein „Junggeselle“ mit türkischer Staatsbürgerschaft, der nie an einem anderen Ort als in Wilhelmsburg gelebt hat – ist mit dieser lapidaren Bemerkung der Kern seiner Ausgrenzungserfahrung beschrieben. „Man gibt uns keine Chance! Was willst Du da noch tun? Ich hab Dreher gelernt, ‘ne Ausbildung, alles ... Aber seit zwei Jahren suche ich eine richtige Arbeit, aber immer das...Verrückt werden könnte ich.“

Viele meiner Gesprächspartner arbeiten neben der Schule, der Ausbildung oder auch als „Nebenbeschäftigung zum Rumhängen“ in einem Kleinunternehmen der Großfamilie. Sie erhalten dafür eine Entlohnung, die alle im Ver-

-
- 1 Zwischen Frauen und Männern bestehen erhebliche Unterschiede in bezug auf den hier angedeuteten Emanzipationsprozess. Deshalb müssen die Beschreibungen von Ausgrenzungserfahrungen und ihre mögliche Islamisierung geschlechtsspezifisch differenziert werden (vgl. Karakaşoğlu-Aydin 2000, Klinkhammer 2000, Frese 2002). In diesem Sinne ist die Beschränkung meiner Ausführungen auf maskuline Selbstbeschreibungen und Religiositätsformen im Folgenden zu verstehen.
 - 2 Die Namen der Gesprächspartner sind geändert worden, um die Anonymität der jungen Erwachsenen zu garantieren.

hältnis zur geleisteten Arbeit als zu gering einschätzen. Man erhalte so den Familienfrieden, aber „kann eigentlich nicht etwas wirklich entwickeln und machen, weil es ja von den Vätern aufgezogen wird, mit ihrer Art, die Dinge zu machen.“ Die Beschäftigung im Sektor des *ethnic business*, die eine gewisse Nähe zur Arbeitswelt aufrechterhält, ist in den Augen vieler junger Erwachsener der zweiten Generation türkischer Immigranten mit dem Gefühl sozialer Ausgrenzung verbunden. Sie lässt weder in finanzieller noch familiärer Hinsicht persönliche Autonomie zu, die für meine Gesprächspartner das positive Gegenbild zur Exklusion darstellt. „Wenn Du so arbeitest bei Deinem Vater, einem Cousin oder so, dann hast Du immer was zu tun, hängst nicht rum und so, aber Du bleibst irgendwie immer... Du bist ein Nichts.“ Die Arbeit im Gemüseladen, Kiosk oder am Marktstand des Vaters oder Onkels verortet den einzelnen am Rande der Gesellschaft, nämlich in der Gruppe der Ausländer, die – wie der oben zitierte Mehmet sagt – „keine Chance haben“. Die Erfahrungen mit der Arbeitswelt innerhalb der Immigrantenstrukturen bestätigen somit die Ausgrenzung aus der Gesellschaft.

Ein junger Mann aus einer türkischen Familie in Wilhelmsburg muss nicht arbeitslos sein, um sich am Rande der Gesellschaft zu fühlen. Viele meiner Gesprächspartner haben in der Tat eine Beschäftigung über Arbeitsbeschaffungsprogramme oder können eine Lehre in einer Ausbildungsgesellschaft vollziehen. In beiden Fällen kann jedoch eine solche staatliche Integrationsmaßnahme den Eindruck entstehen lassen, keine „richtige Arbeit“ zu haben und in einer Art Warteschleife blockiert zu sein. „Wie soll ich denn Zukunftsprojekte entwickeln, wenn ich nie weiß, ob ich wieder Arbeit kriege, wenn meine ABM-Stelle ausgelaufen ist. Heiraten und Kinder haben, das geht nicht, verstehst Du.“ Yaşar macht eine Lehre in einer Ausbildungsgesellschaft: „Weißt Du, da sind alles so Leute wie hier (im Haus der Jugend, NT), alles Türken und so. Es ist auch wirklich eine gute Stimmung. Aber wenn ich fertig bin, krieg ich auch keine Arbeit. Die denken doch, dass wir gar nichts richtig lernen und nicht arbeiten.“ Wie im Falle der Beschäftigung im Bereich des *ethnic business* ist es nicht die Distanz zur Arbeitswelt oder der völlige Verlust der Arbeitserfahrung, sondern das Gefühl, im „falschen“ – stigmatisierten oder prekären – Arbeitsmarkt integriert zu sein, das den Eindruck des Ausgrenzt-Seins entstehen lässt.

Das Gefühl, Opfer von Ausländerfeindlichkeit am Arbeitsmarkt zu sein, verstärkt sich durch den Eindruck, mit den sozialen Problemen seines Wohnortes, zu denen jeder Hamburger eine Distanz sucht, identifiziert zu werden. „Für die Hamburger gibt es hier nur Alkoholismus, Leute, die von Sozialhilfe leben, Ausländer, die klauen und so. Also, sehen sie mich auch so, wenn ich mich irgendwo vorstelle, egal, was ich eigentlich kann oder bin.“ In dieser Hinsicht wird jede individuelle Anstrengung, die eigene Situation zu verändern, sinnlos. Osman schließt seine pessimistischen Gedanken über seine Situation mit der Bemerkung: „Weißt Du, was einem da bleibt: Man kann nur noch so werden, wie die Leute einen sehen... ein türkischer Jugendlicher, der dealt und am S-Bahnhof rumhängt!“

Der Stadtteil besitzt jedoch nicht nur eine negative Rolle, sondern auch eine emotionale Bedeutung, die über eine einfache affektive Bindung an den Wohnort hinausgeht. Er steht für die soziale Randposition innerhalb der Gesellschaft und wird gleichzeitig ein Teil des eigenen Selbstbildes.

„Also vor allem, wir hier reden irgendwie anderes Deutsch, wir reden so ‚ah, öh‘, ‚voll daneben‘ und so was. Und die reden irgendwie so’n sauberes Deutsch, so slangmäßig. Also jeder hat so seine eigene Sprache, seine anderen Wörter, die er gebraucht. (...) Ich merk sofort, wenn ich hier mit jemandem rede, ja der kommt aus einer besseren Gegend Hamburgs, der da eben aus Wilhelmsburg oder Altona oder so was.“

Die hier angedeuteten Differenzen im Sprachgebrauch vermitteln einen Eindruck davon, wie sehr das Bild des Stadtviertels und dessen gesellschaftliche Bewertung mit der Selbstbeschreibung verschmelzen können. Obwohl Teil der Stigmatisierung, spielt der Wohnort eine affektive Rolle als Ressource für soziale Nahbeziehungen. In dieser Hinsicht ist das Ausgrenzungsgefühl, das mit der urbanen Segregation verbunden ist, von einem eigentümlichen Hin- und Herschwanken zwischen Ablehnung und Verteidigung des Stadtviertels geprägt. Meine Gesprächspartner, die ein durchaus differenziertes Bild von den verschiedenen konkurrierenden, ja sich bekämpfenden Gruppen („türkische Nationalisten“ versus „linke Türken“, Aleviten versus Sunniten, DVU-Wähler versus Ausländer, Jugendliche versus Alte, Alkoholiker und Drogenabhängige versus „cleanen Leuten“ etc.) in Wilhelmsburg zeichnen, betonen übereinstimmend, dass im Falle eines Angriffs von außen „alle zusammenzuhalten“. „Aber wenn wir so von außen angegriffen werden, dann sind wir alle Wilhelmsburger. Ich bin eigentlich auch stolz ein Wilhelmsburger zu sein, schon weil es alle anderen hier schlecht finden und dagegen sind.“

Die Stadtteilgemeinschaft, die in der zitierten Haltung zum Ausdruck kommt, existiert jedoch nur in der Vorstellung von einer Ausnahmesituation. Der Alltag der sozialen Beziehungen ist ein anderer. Die Schilderungen meiner Gesprächspartner lassen nicht nur auf die oben genannten Gruppendifferenzierungen innerhalb der Wohnbevölkerung schließen, sondern relativieren auch die Qualität der Solidaritätsbande unter den „Ausgegrenzten“. Für einige junge Männer türkischer Herkunft sind die familiären und auf regionale Zugehörigkeit in der Türkei zurückgehende Netzwerke (*hemşerilik*), die häufig als Kompensation von „Heimatverlust“ und Ausländerfeindlichkeit interpretiert werden (vgl. Nauck/Kohlmann/Diefenbach 1997), „zum Ersticken“. Die Schwierigkeiten, eine Arbeit zu finden, die eine eigene Wohnung in einem anderen Stadtteil finanzieren könnte, beziehungsweise sich überhaupt auf dem allgemeinen Wohnungsmarkt mit einem türkischen Namen und einer Adresse in Wilhelmsburg behaupten zu können, können daher zum Hindernis für die Emanzipation von der Familie und als auferlegte Festlegung der eigenen Personen auf „das türkische Leben“ erfahren werden. In dieser Hinsicht wird die Qualität der sozialen Nahbeziehungen der „ethnischen Gemeinschaft“ für den nach Autonomie strebenden jungen Erwachsenen zu einem zusätzlichen Element des Gefühls von Ausgrenzung.

Die Stigmatisierung durch die Wohnadresse, die sich mit der empfundenen Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt als türkischer – ausländischer – Jugendlicher verbindet, übersetzt sich für meine Gesprächspartner in eine institutionelle Marginalisierung. Insbesondere die Bereiche der Schule, Ausbildung und Universität werden als Orte erlebt, an denen die urbane Segregation und die Zugehörigkeit zur Gruppe der „Türken“ in eine Chancenungleichheit im gesellschaftlichen System münden. Die jungen Leute sehen sich mit der Prämisse konfrontiert, es wegen des Immigrantenhintergrunds nicht „schaffen“ zu können. Kenan erzählt zum Beispiel:

„Mein Berufsschullehrer war der Meinung, ich würd den Beruf nicht schaffen und auch nicht die Prüfung. Wozu geh ich aber zur Schule? (...) Jedes Mal nach dem Unterricht, hat er alle rausgehen lassen, nur mit mir wollte er noch mal reden: ‚Das schaffen Sie nicht, gucken Sie mal Ihre Arbeiten an, lauter Fünfen.‘ (...) Er wollte, dass ich mir eine Arbeitsstelle suche und die Lehre nicht zu Ende mache. Er hat das schon mal mit einem Schüler gemacht, das war auch ein Türke. (...) Ich hab einen deutschen Kollegen gehabt, Detlef, der hat kein Wort Englisch gekonnt. Manchmal ist er gar nicht zum Unterricht gekommen. Dem hat er das nicht gesagt, aber mir.“

Yıldırım sieht sich damit konfrontiert, dass man ihn nicht in die gymnasiale Oberstufe versetzen will, weil „es für türkische Jugendliche besser [ist], eine Lehre zu machen. Wirklich, das haben die so zu mir gesagt nach der Konferenz!“ Ertekin hingegen meint, seine Wirtschaftsprüfung an der Universität nicht bestanden zu haben, weil der Professor keine Ausländer als Studenten haben möchte. Das Entscheidende dieser Geschichten ist nicht, ob sie wirklich so abgelaufen, sind wie sie erzählt werden, sondern das Gefühl der jungen Männer, innerhalb der Bildungsinstitutionen nicht dieselben Chancen zu haben wie ihre Mitschüler, die eben nicht Kinder von türkischen Einwanderern sind. Wird das Scheitern im schulischen System als Folge eines auferlegten Status erlebt, dann scheint jede Eigeninitiative sinnlos. „Weißt Du in der Schule haben die mich immer als Null gesehen, als einen Türken, der doch nie richtig schreiben lernen kann, da hab ich es gelassen.“ Der Autor dieses Satzes ist heute arbeitslos, hat nie eine Lehre gemacht und verbringt seine Zeit mit Freunden am Eingang des Einkaufszentrums am S-Bahnhof Wilhelmsburg oder im Café des nahegelegenen Haus der Jugend.

Für einige junge Erwachsene türkischer Herkunft, die ihr Ausgrenzungsgefühl in gesellschaftspolitischen Kategorien formulieren, verstärkt sich das Erleben von urbaner Segregation, Stigmatisierung am Arbeitsmarkt und institutioneller Diskriminierung durch die Erfahrung einer politischen Ausgrenzung, insbesondere im lokalpolitischen Bereich. Ismail stellt fest:

„Die Ausländer müssen hier wählen. In Wilhelmsburg gibt es dreißig Prozent Ausländer, wenn nicht mehr, dann müssen die hier wählen. Zum Beispiel das kommunale Wahlrecht. Da entscheidet eine Minderheit hier über die Zukunft anderer. Das ist nicht einsichtig (...) nach dem demokratischen Prinzip. Also das ist nicht eine Sache, dass wir mehr Macht haben wollen.“

Sein Freund Kenan, der als selbständiger Kurier arbeitet, fügt hinzu: „Und das liegt auch daran, dass man sich mehr für die türkische Politik interessiert, weil man auf die deutsche Politik gar keinen Einfluss hat.“³ Wird der Antrag auf Einbürgerung abgelehnt, wird der politische Ausschluss aus der Gesellschaft zum Kern der Ausgrenzungserfahrung. Urbane und institutionelle Diskriminierung sowie die ungleiche Behandlung auf dem Arbeitsmarkt werden dann als Folge eines ungerechten, rassistischen politischen Systems erlebt. Ertekin, der sich als Opfer der Ausländerfeindlichkeit seiner Professoren an der Fachhochschule beschreibt, ist, wie er sagt, „einer von denen, die die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt haben. Sie haben sie abgelehnt, ohne weitere Erklärung. Dabei bin ich hier geboren und kenne die Türkei nur aus dem Urlaub.“ Jedoch ist eine solche politische Definition des Ausgrenzungsgefühls eine Ausnahme unter meinen Gesprächspartnern. Die Mehrheit unter ihnen erlebt den Ausschluss von der politischen Partizipation in der Bundesrepublik als ein Element unter vielen, das die eigene Biographie am Rand der Gesellschaft verortet. Die erlebte Distanz zum Arbeitsmarkt beziehungsweise die empfundene Blockierung des eigenen Lebens in Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen oder Ausbildungsprogrammen, die Stigmatisierung in der Stadt und die immer schon vorweggenommenen Urteile über Lernhandicaps in der Schule spielen hingegen in den meisten Selbstbeschreibungen die zentrale Rolle für das Gefühl, an der Peripherie der Gesellschaft zu leben. Da die Einbürgerung die soziale prekäre Lage nicht ändern kann, wird das Fehlen des deutschen Passes kaum als zusätzliche gesellschaftliche Exklusionsform empfunden.⁴ Denn wie Hüseyin, der die deutsche und die türkische Staatsbürgerschaft besitzt, feststellt: „Ob Du nun einen deutschen Pass hast oder nicht, Du bleibst doch ein Ausländer, ein Türke!“

Die geringe Rolle, die der Ausschluss von der politischen Beteiligung in der subjektiven Beschreibung von Ausgrenzung einnimmt, ist eng mit der Konzeption vom eigenen Leben verbunden. Die Partizipation an Wahlen oder politischen Debatten nimmt darin keine zentrale Stellung ein. Vielmehr ist der Dreh- und Angelpunkt der Lebensvorstellung der Konsum. Mode, Freizeitgestaltung und Körperpflege sind die entscheidenden Elemente, an denen sich unter den jungen Männern die Bestätigung des Ichs bemisst. In der Tat zeugt die Kleidung der Mehrheit meiner Gesprächspartner von einer perfekten Integration in die Welt der Mode und ihrer Marken. Der Besuch des Bräunungsstudios und Bodybuildingraums gehört zur Normalität der jungen Männer, die

-
- 3 Die Interviews sind vor der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts vom 1. Januar 2000 geführt worden sind. Es ist zu erwarten, dass sich im Laufe der nächsten Jahre das Ausgrenzungsgefühl von der politischen Beteiligung entschärft, wenn eine größere Anzahl von jungen Erwachsenen die bundesdeutsche Staatsbürgerschaft beziehungsweise einen Anspruch auf Einbürgerung besitzt und sich an Wahlen beteiligen kann.
 - 4 Eine Minderheit, die die deutsche Staatsbürgerschaft nie beantragen wollte, sieht allerdings eine Notwendigkeit eines solchen Antrags, weil sonst die Abschiebung im Falle einer Straffälligkeit drohe.

den Erfolg ihres Körperbewusstseins an der Quantität der Eroberung von Frauen bemessen.⁵ Die Debatten über gelungene oder weniger erfolgreiche Abende in der Diskothek sind permanenter Gesprächsstoff. Die herausragende Bedeutung, die die „Disco“ einnimmt, macht aus diesem öffentlichen Freizeitort eine zentrale Kategorie der Bewertung der eigenen gesellschaftlichen Position. Die Tatsache, dass einige Türsteher „Türken“ den Eintritt verwehren, nimmt daher in den Schilderungen der Ausgrenzung mehr Platz ein, als die Unmöglichkeit für türkischer Staatsbürger, sich an bundesdeutschen Kommunalwahlen beteiligen zu können.

„Ja, ich habe auch deutsche Bekannte, aber die kommen rein (in die Diskothek, NT). Beim Ausländer gibt es immer Komplikationen. Man wird in eine Lage gebracht, wo man nichts dafür kann. Ich weiß nicht, ob man sich das auf Dauer gefallen lassen kann. Oder ob es dann zu anderen Reaktionen kommt, dass man halt seine eigenen Unterhaltungsanstalten macht. Das führt dann aber auch dazu, dass die Kommunikation zwischen Ausländern und Deutschen, die kommt dann nicht voran. Und dann sagen die Deutschen, die Ausländer müssen sich anpassen. Das geht ja nicht. Man kann sich ja nicht in eine Gesellschaft mit Zwang begeben, wenn einem davor Barrieren gestellt werden.“

Die Selbstinszenierung durch Mode und Freizeit verweist auf eine Hyper-Integration in die bundesrepublikanische Konsumgesellschaft, die in einem scharfen Kontrast zu den subjektiven Beschreibungen eines Ausgegrenzt-Seins aus dem wirtschaftlichen, urbanen und politischen Leben der Bundesrepublik steht. Die soziale Lage der jungen Männer erscheint somit als ein merkwürdiges „Drinne im Draußen“, das einerseits das Gefühl, sich im „Aus“ der Gesellschaft zu befinden, schmerzhaft verstärkt und andererseits von einer noch vorhandenen Teilnahme am „In“ zeugt.⁶ In dieser ambivalenten Situation kann der Islam für einige (wohl gemerkt nicht für alle) jungen Erwachsenen zu einer Ressource werden, die hilft, Widersprüche zu bewältigen und sich uneingelösten Autonomievorstellungen anzunähern.

Vom „Ausländer“ zum „Muslim“

Kenan weiß, was es heißt „sein eigenes Ich“ zu verlieren: „Wenn man das verloren hat, dann hat das ganze Leben keinen Sinn mehr.“ Er hat die Erfahrung gemacht „rumzuziehen“, zu trinken. „Ziellos, man schwebt irgendwie im

5 Es besteht ein entscheidender Unterschied zwischen dem Erfolg in der „Anmache“ von Frauen, mit dem man sich vor den anderen brüstet, und der Tatsache, sich zu verlieben, was man vor den Kumpeln verheimlicht.

6 François Dubet und Didier Lapeyronnie (1994) beschreiben in ihrem Buch „Im Aus der Vorstädte. Der Zerfall der demokratischen Gesellschaft“ den Wandel der Industriegesellschaft als eine Transformation sozialer Schichtung. Die klassische vertikale gesellschaftliche Struktur in ein „Oben“ und „Unten“ wird von einer horizontalen Linie, die nun mehr ein „Drinne“ und „Draußen“ festlegt, durchbrochen.

Weltall, ziellos wie ein Schrotthaufen, nee... das ist ziellos!“ Der Bezug auf die religiöse Tradition hat es Kenan ermöglicht, eine Distanz zur eigenen sozialen Lage aufzubauen. „Wenn ich noch weiter, wenn ich mich nicht zusammengerissen hätte, mich sozusagen... das, was ich gelernt habe, meinen religiösen Stamm, wenn ich da nicht wieder hingegriffen hätte, wär ich jetzt auch bestimmt ziellos auf der Straße.“ Er meint, dank seiner Islamität die Lehre als Schlosser beendet haben zu können, obwohl sein Berufsschullehrer ihn (in seinen Augen wegen Türkenfeindlichkeit) als unfähig bezeichnet hat. Die religiöse Identifikation führt ein „Vorher“ und „Nachher“ in seinen Lebenslauf ein. Sie macht aus dem „Herumschweben als Schrotthaufen“ Vergangenheit und ermöglicht gleichzeitig die Erfahrung der Gegenwart und eine Aussicht auf eine Zukunft. So sieht sich Kenan, der nach seiner Lehre arbeitslos war und in dem Fuhrunternehmen eines Onkels gearbeitet hat, in der Lage, seine berufliche Situation durch eine Fortbildung im Versicherungswesen zu verbessern. Mit der Vorstellung einer persönlichen Zukunftsperspektive wird gleichzeitig die jugendspezifische Phase des Wartens, das im Zusammenhang des Ausgrenzungsgefühls als ein Zustand der Blockierung erlebt wird, umgedeutet in die religiös begründete Notwendigkeit, „Geduld zu haben“.⁷

Die Bezugnahme auf den Islam geht mit einer Sinnkonstruktion für die Zeiterfahrung einher. Die Langeweile oder der desorientierte Hyperaktivismus, der die Ziellosigkeit des „Herumhängen“ begleiten kann, wird mittels einer religiös definierten Zeit überwunden. So erzählt Muzaffer wie die fünf Gebete am Tag „die Leere des Arbeitslos-Sein“ durchbrechen. Deniz hingegen, der eine Lehre abgeschlossen hat und das Abitur nachmachen will, um Flugzeugbau zu studieren, hat sich eine volkstümliche Tradition aus der Türkei zu Eigen gemacht: Am Donnerstagabend trinkt er keinen Alkohol und macht keine Frauen an, um den Freitag als muslimischen Feiertag einzuleiten.⁸ In der Tat sitzt Deniz donnerstags abends während seines Urlaubs mit seiner Wilhelmsburger Fußballmannschaft auf der Terrasse eines türkischen Hotels am Mittelmeer vor einem nicht alkoholischen Getränk, während seine Kollegen wie üblich die umliegenden Diskotheken „unsicher machen“. Die selbstaufgelegte Abstinenz, die Deniz nicht davon abhält, es am Freitagabend seinen Freunden gleich zu tun, ist keine Farce, sondern der individuelle Versuch, Sinn in einer Zeit zu konstruieren, die sich im *hic et nunc* des Konsums zu verlieren droht.

Der arbeitslose Nurettin benutzt seine muslimische Religiosität, um dem urbanen Raum eine Topographie zu geben, die sich der Sinnlosigkeit des

7 Geduld darf hier nicht als Schicksalsergebenheit verstanden werden. Die jungen Männer, die auf den Begriff der Geduld rekurren, geben ihre Eigeninitiative nicht auf, sondern erarbeiten sich ein Mittel, um objektive Handlungseinschränkungen auf einer subjektiven Ebene zu handhaben.

8 Das Mittagsgebet (*zuhr*) am Freitag besitzt eine herausragende Funktion im Wochenablauf eines Gläubigen. Nach der islamischen Tradition ist er der Versammlung der Gläubigen an einem Ort gewidmet und symbolisiert den Gedanken der *umma*, der Gemeinschaft der Muslime.

Nichtstuns und dem Gefühl von gesellschaftlicher Bedeutungslosigkeit entgegenstellt:

„Wenn ich rausgehe, weiß ich, wo ich hingeh und warum. Ich hab ein Ziel: die Moschee oder hier den Jugendclub. Dadurch komme ich nicht auf krumme Gedanken, wie Spielotheken und so. Weißt Du, ich weiß dann auch, warum ich zu Hause bleibe. Ich mein, ich halt es dann zu Hause auch aus.“

Die Orte der Negatividentität – der Langeweile des „Herumhängens“, des Stresses, wenn man ein „Ding drehen“ wollte, oder der sinnlosen Inszenierung der eigenen Person über Konsum – werden durch die positive Bedeutung der „islamischen Orte“ ersetzt. Dadurch wird einerseits die Wohnung, in der man mit seinen Eltern lebt, und der man wegen der fehlenden Arbeit nicht entkommen kann, zu einem erträglichen beziehungsweise sinnvollen Ort. Andererseits wird die Bedeutung der Orte im Stadtteil ausgehend von der zentralen Stellung der Moschee oder des islamischen Jugendclubs organisiert und nach Regeln der islamischen Tradition hierarchisiert. Die Stigmatisierung des Stadtviertels, das einem an der Haut zu kleben schien, wird angesichts der Aufwertung von religiös definierten Orten im Wohnort überwindbar.

Mit Hilfe der Dogmen des Islams – insbesondere der Unterscheidung zwischen dem Erlaubten (*halal*) und dem Unerlaubten (*haram*) – geben sich die jungen Wilhelmsburger Orientierungspunkte in einer sozialen Welt, die „ziellos“ erscheint, in der alles möglich und doch nichts erreichbar ist. Die Anomieerfahrungen, die die Schilderungen des Ausgrenzungsgefühls durchziehen, überwinden sie auf einer subjektiven Ebene durch die religiös begründete Vorstellung von Grenzen. Die muslimische Identifikation wird in ein ethisches Prinzip übersetzt, das im Sinne einer Lebensführung die Erfahrung vom eigenen Selbst im sozialen Raum und in der Zeit ermöglicht. Gleichzeitig eröffnet sich dem Individuum dadurch eine Perspektive, mit den egozentrischen Beziehungen des „Herumhängens“ zu brechen. „Hier [im Jugendclub des Milli Görüş nahestehenden Moscheevereins, NT] hab ich richtige Freunde gefunden. Früher, das waren Kumpel, man hat zusammen irgendwas gemacht. Aber so richtig Vertrauen gibt’s da nicht.“ Die Selbstbeschreibung als Muslim öffnet den Blick auf den (muslimischen und nicht muslimischen) Anderen: Während des Fastenmonats geht es darum, eine Solidarität [mit] Obdachlosen und der Dritten Welt zum Ausdruck zu bringen.

Die Identifikation mit der islamischen Tradition, in der die jungen Männer durch ihre Eltern kulturell oder auch religiös sozialisiert worden sind, impliziert keine Selbstaufgabe oder Absage an die so sehr gewünschte Emanzipation von der Familie und dem Immigrationsmilieu. Im Gegenteil die Herausbildung einer muslimischen Religiosität geht bei meinen Gesprächspartnern mit einem komplexen Ablösungsprozess von der Herkunftswelt einher. Ferhat erklärt mir:

„Bei uns zu Hause erzählt man sich viele solche Legenden [über die Siege der Türken und ihre Helden, NT]. Das ist ein bisschen so in den Familien, die rechts sind.

Meine Familie ist ein bisschen so. Aber der Islam und der Nationalismus sind zwei verschiedene Sachen, das ist nicht eins. Der Islam ist für alle, nicht nur für die Türken. Die Alten denken oft, dass Türke sein und Muslim sein dasselbe ist. Also der Islam ist nicht links und nicht rechts. Er geht da zwischen hindurch.“

Indem der Sohn einer aus der Türkei eingewanderten Familie den Islam universalisiert und damit aus der vorgelebten nationalkulturellen Verortung herauslöst, schafft er sich eine Distanz zu den Eltern, ohne mit ihnen vollkommen zu brechen. Darüber hinaus kann er mit dieser Konzeption der islamischen Tradition als Muslim ein Deutscher sein, der mit seiner aus der Türkei stammenden Familie weiterhin kommunizieren kann. Ferhat, der sich wünscht, einmal beim Bundesgrenzschutz arbeiten zu können, bliebe mit einer Selbstbeschreibung als Türke ein „Ausländer“ mit dem ihm wohl bekannten stigmatisierten gesellschaftlichen Status. Dank einer muslimischen Religiosität, die ihm den Zugang zu universellen Werten und Normen eröffnet, bewältigt er – so paradox dies auch erscheinen mag – den Widerspruch zwischen einem Berufswunsch, als deutscher Beamter die nationalstaatlichen Grenzen der Bundesrepublik zu schützen, und der Solidarität mit seiner „türkisch“ orientierten Familie.

Die Tendenz, den Islam als eine universelle Religion zu verstehen, die nicht auf die Gruppe „der Türken“ beschränkt ist, gibt dem Glauben die Qualität einer Utopie.⁹ Die religiöse Tradition mit ihren kulturellen und historischen Implikationen wird durch den Bezug auf eine außerweltliche Instanz in den Hintergrund gedrängt. In diesem Falle werten die jungen Männer die Bedeutung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Probleme im Hinblick auf die herausragende Rolle des durch den Glauben konstruierten Alternativbereichs ab. Mehmet durchbricht seinen Nihilismus, mit dem er seinen Alltag mit verschiedenen Jobs mit und ohne Arbeitsvertrag und den Rassismus „der Deutschen“ schildert und beschreibt seine Emotionen während des Abendgebets im Fastenmonat: „Weißt Du, beim Ramazan, nach dem Gebet, abends, dann singen alle, das ist wie ein Traum. Weißt Du, wie sie dann alle singen, ein Traum! Das ist auf Arabisch, ich verstehe nichts, aber es ist sooo gut!“ Die Momente solcher Gefühle – die, wie Murat beschreibt, das Gefühl der Wahrheit geben – „lassen Dich vergessen, dass Du eigentlich immer der Beschissene bist.“ Die Möglichkeit, die soziale Welt zu „vergessen“, impliziert für das Individuum die Fähigkeit, Distanz zu eigener Situation einzunehmen und die Erfahrungen aus dem Glaubensmoment heraus neu zu ordnen. „Arbeitslosigkeit ist ein Loch, da steckt man drin. Und weißt Du als Türke steckt man da richtig drin. Wenn Du dann etwas hast, woran Du glaubst, dann ist das Loch nicht mehr so tief.“

9 Paul Ricœur definiert die Utopie als eine Zusammensetzung aus drei Elementen: die Vorstellung von einer Alternative zur bestehenden sozialen Ordnung, die Blindheit gegenüber Widersprüchen zwischen Anspruch und Wirklichkeit und die Ablehnung von Handlungseinschränkungen (vgl. Ricœur 1986: 430).

Der Universalisierung des Islams, die in einigen Selbstbeschreibungen aufbricht, steht eine Tendenz der Ethnisierung der Religion gegenüber. In diesen Fällen beruht die religiöse Identifikation nicht auf einem utopischen Prinzip oder einer ethischen Rationalisierung islamischer Dogmen und Praktiken. Sie wird vielmehr zu einem Instrument kultureller bzw. politischer Integration für die soziale Gruppe. Deniz, für den ein Türke „automatisch (...) mit der Geburt“ ein Muslim ist, stellt über die konfessionelle Zuweisung eine Distinktion zu „den Deutschen“ her. Entscheidend ist dabei, dass die Zugehörigkeit zum Islam – die sich hier eben nicht, wie im Falle einer ethischen oder utopischen Akzentuierung der Religiosität, an dem Praktizieren der religiösen Dogmen bemisst oder bewerten lässt – die soziale Stigmatisierung der „türkischen Ausländer“ ins Positive wendet. „Die Lehrer in der Schule haben keine Ahnung von der Türkei und den Leistungen in der Geschichte des Islam. Das interessiert die auch gar nicht. Weißt Du zum Beispiel, dass Goethe einen türkischen Großvater hatte? Ja, das wusstest Du nicht.“ Der Erfahrung, als türkischer Jugendlicher per se als Arbeiter oder Handwerker und für intellektuelle Reflexionen als untauglich eingestuft zu werden, wird über eine solche Aufwertung des eigenen kulturellen Hintergrunds die abwertende Dimension genommen. Dabei verschmelzen die Bezüge auf eine türkische und islamische Kultur miteinander, werden austauschbar.

Die Kulturalisierung der Zugehörigkeit zum Islam kann sich politisieren, wenn die religiöse Tradition zum zentralen Mittel der Integration für die Gruppe wird und als Ideologie darauf abzielt, eine Ordnung für die Gemeinschaft herzustellen.¹⁰ Diese Tendenz ist bei denjenigen jungen Männern ausgeprägt, die ihre soziale Randstellung und jede Form von institutioneller Diskriminierung in politischen Kategorien begreifen. Der im ersten Teil zitierte Ertekin, der sich der Ausländerfeindlichkeit seiner Professoren ausgeliefert sieht und dessen Antrag auf Einbürgerung abgelehnt worden ist, spricht daher von der Notwendigkeit, dass sich die Muslime zusammenschließen müssen, „um ihre Interesse und ihre Vision der Dinge“ vertreten zu können. „Ich bin Muslim, weil wir Türken in Deutschland unterdrückt werden.“ Auch wenn in diesem Ausdruck von Religiosität wie im Falle der Kulturalisierung die national-kulturelle Komponente des Türkischen mit der religiösen Kategorie verschmilzt, so wird die islamische Identität – anders als in den oben von Deniz zitierten Äußerungen – zum zentralen Element der Selbstbeschreibung. Mittels einer solchen ideologischen Akzentuierung der religiösen Identifikation löst sich das Individuum von dem Ausländerstatus, der mit der faktischen po-

10 Der Begriff des Ideologischen lehnt sich an die Definition von Paul Ricœur an, der die Ideologie als eine komplementäre Bewegung zur Utopie betrachtet und, wie für die Utopie, drei Dimensionen in der Ideologie unterscheidet: die Verschleierung, die Gruppenintegration und das Verwechseln der in der Weltanschauung produzierten Bilder mit der Wirklichkeit. Die Ideologie ist also „ein Muster, ein Kode, um sich ein Gesamtbild nicht nur von der Gruppe, sondern auch von der Geschichte und letztendlich von der Welt zu machen“ (Ricœur 1986: 340).

litischen Ausgrenzung einher geht, und wechselt in ein konfessionelles Auseinandersetzungsfeld über, in dem es ungeachtet der Staatsangehörigkeit um die Rechte und Pflichten von christlichen und islamischen Gemeinschaften geht.

In Wilhelmsburg, wo eine große Anzahl von islamischen Vereinen mit diversen sozialen Strukturen (wie ein Kindergarten oder ein Jugendclub) und ein recht ausdifferenziertes islamisch orientiertes Geschäftsleben (Lebensmittelläden, Autoreparaturwerkstätten, ein Reisebüro etc.) existieren, kann eine ideologische Akzentuierung der individuellen Religiosität in eine imaginäre Islamisierung des gesamten Stadtteils übergehen. „Wir haben alles hier, aber das ist getrennt von den Deutschen. Hier in Wilhelmsburg ist eigentlich alles sehr gut.“ Das gesellschaftliche Stigma, das dem Wohnort anhaftet, wird verkehrt. Dadurch kann sich der Gläubige einerseits von seinen als ausgegrenzt geltenden Nachbarn – den Arbeitslosen, den Sozialhilfeempfängern, die sich vom sozialen Leben in die Isolation zurückziehen oder in Alkoholismus oder Drogenabhängigkeit abdriften – differenzieren. Andererseits wird die Distanz zum Zentrum der Gesellschaft – den „integrierten Deutschen“ – eine berechnete, ja eine durch religiöse Reinheit begründete Distanz, weil sie sich durch die Identifikation mit der islamischen Tradition herstellt. Die objektive Segregation zwischen „Deutschen“ und „Türken“ wird von vielen jungen Muslimen, die sich in Moscheevereinen engagieren und dort Funktionen übernehmen, zur Ausgangsbasis für eine konfessionell begründete Konzeption der gesellschaftlichen Beziehungen. Aus den „Deutschen“ werden Christen (Protestanten oder Katholiken), aus den „Türken“ Muslime, die als gleichberechtigte Gemeinschaften das Leben im Stadtteil organisieren. Man ist dadurch nicht mehr der „minderwertige Ausländer, der schief angeguckt wird“, sondern Muslim, der dem Christen (und nicht dem Deutschen) gleichwertig gegenübersteht und legitimer Weise den rechtlichen Status der Religionsgemeinschaft einklagen kann. Ertekin aus Wilhelmsburg fordert Gleichheit und Respekt für sich und seine Glaubensbrüder, indem er sich als Teil der „islamische Gemeinde“ seines Stadtteils versteht.¹¹ Im Namen dieser „Gemeinde“ geht er zu Bürgerversammlungen, wo Probleme des Umweltschutzes, der Kinderbetreuung oder des Straßenverkehrs diskutiert werden, um Interessen der islamischen Gemeinschaft (oder das, was er darunter versteht) zu vertreten. Bei solchen Gelegenheiten stellt er die Differenz der Muslime heraus und wird gleichzeitig zu einem deutschen Bürger, der sich für das Wohlergehen der Bewohner eines Stadtteils einsetzt und genau so wie die nicht-muslimischen Bürger soziale Interessen vertritt.

11 Schon durch den Gebrauch seiner Begriffe – z.B. die Übernahme des christlich geprägten Worts „Gemeinde“ und nicht Gemeinschaft oder *umma* – macht Ertekin deutlich, wie sehr er die Sprache des gesellschaftlichen Alltags in seinem Stadtteil verinnerlicht hat.

Die Identifikation mit dem Islam: die Forderung nach Respekt

Die unterschiedlichen Akzentuierungen in der Identifikation mit dem Islam gehen aus den individuellen Verknüpfungen von sozialen Erfahrungen mit Elementen der religiösen Tradition hervor. Das Individuum ist der Ort, „an dem sich eine Religion anlagert“ (Wohlrab-Sahr/Krüggeler 2000: 241). Indem Dogmen, Rituale und religiöse Erinnerungsfiguren aus der institutionellen Konzeption der islamischen Tradition herausgelöst und auf eine auf das Selbst zentrierte Perspektive übertragen werden, brechen Möglichkeiten für neue Interpretationen und Kombinationen sowie Umdeutungen auf. Dabei kann die Religion zu dem ethischen Prinzip einer Lebensführung werden und in einer utopischen Akzentuierung Widersprüche des gesellschaftlichen Alltags relativieren oder überwinden. Sie kann aber auch kulturalisiert werden und dadurch zu einer positiven Umwertung eines Stigmas beitragen. In ihrer ideologisierenden Ausrichtung wird sie schließlich zum zentralen Integrationselement einer Gruppe und ermöglicht, soziale Erfahrungen in politische Kategorien bzw. Forderungen zu übersetzen. Die Privatsphäre wird somit nicht zum exklusiven Bereich der Religiosität, wie es Thomas Luckmann (1991) mit dem Titel seines Buchs „Die unsichtbare Religion“ nahe legt. Vielmehr ermöglicht das permanente Neu-Zusammensetzen von Elementen der islamischen Tradition, der Religion eine „öffentliche“ und damit auch eine politische Bedeutung zu geben. Dabei werden das Individuum und seine sozialen Beziehungen nicht den religiösen Regeln des Islam unterstellt, sondern der individuelle Gläubige macht aus der Tradition eine Ressource, um seinen gesellschaftlichen Erfahrungen und seiner Individualität einen Sinn geben zu können. Man kann in dieser Hinsicht von einem Dialog sprechen, den der einzelne Muslim mit der deutschen Gesellschaft aufnimmt. Dieser Dialog wird in der Herstellung von Differenz deutlich. Die Konstruktion des eigenen Selbst als der oder die Andere darf jedoch nicht mit einer Verabsolutierung der Alterität verwechselt werden. Sie ist vielmehr ein Prozess, in dem sich die Identität mit Mitgliedern des gleichen sozialen Milieus und der gleichen Altersgruppe in der Mehrheitsgesellschaft (z.B. im Bereich von Bildungs- und Berufsvorstellungen, politischer Partizipationsaspirationen und Konsumwünsche) mit einer selbst bestimmten Differenz verknüpft. Das Vermengen von Gleichsein und Anderssein in den Identifikationsformen mit dem Islam gibt der jeweiligen individuellen Religiosität die nötige Dynamik, um soziales Handeln in einer prekären sozialen Lage zu ermöglichen.

Die islamische Tradition dient somit als eine mögliche Ressource, um die eigene soziale Position am Rande der Gesellschaft zu bewältigen bzw. zu konflikktualisieren, und um Widersprüche zu Bestandteilen des eigenen Ichs zu machen. Der Islam bietet sich in der Tat gerade dort zur Konflikktualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse an, wo sich Unterschiede zur Mehrheitsgesellschaft in Bezug auf Konsumwünsche und Vorstellungen von beruflichen Karrieren längst nivelliert haben. Die religiöse Identifikation wird so zu einem der

letzten Mittel, um in positiver Form Differenz zu formulieren. In diesem Sinne haben die muslimischen Erfahrungen einerseits die Funktion, auseinanderfallende Anforderungen und widerstreitende Wünsche zu bündeln und zu Teilen des eigenen Selbst zu machen. Andererseits werden sie zu Trägern der Forderung nach Respekt in einem gesellschaftlichen und politischen Beziehungsgefüge, in dem sie sich marginalisiert fühlen (Bude 2001). Es geht dabei nur begrenzt um ein Mehr an sozio-ökonomischer Gerechtigkeit, die über soziale Maßnahmen teilweise umgesetzt werden kann. Im Vordergrund steht für die jungen Männer vielmehr die Herstellung von Bedingungen, in denen ihr Wunsch nach Autonomie, Individualität und Unverletzlichkeit respektiert wird.¹² Die muslimische Religiosität – als „unsichtbare“ und als „sichtbar gemachte Religion“ – stellt eine mögliche Form dar, um diesen Bedingungen und Zielen näher zu kommen und gleichzeitig die pädagogisierende Bevormundung durch die Mehrheitsgesellschaft bzw. die Individualität einschränkende Familienbande zurückzuweisen.

Zitierte Literatur

- Armut in Hamburg (1993): *Beiträge zur Sozialberichterstattung*, Hamburg: Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales.
- Armut in Hamburg II (1998): Hamburg: Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales.
- Bude, Heinz (2001): „Gerechtigkeit als Respekt. Sozialmoralische Folgen von Ungerechtigkeit durch Exklusion“, in: *Berliner Debatte INITIAL* 12/3, S. 28-37.
- Dubet, François/Lapeyronnie, Didier (1994): *Im Aus der Vorstädte. Der Zerfall der demokratischen Gesellschaft*, Stuttgart: Klett-Cotta
- Frese, Hans-Ludwig (2002): *Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitative-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Tüorkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal-Verlag.

12 Der Begriff der Unverletzlichkeit wird hier als Gegensatz zum Gefühl der Verwundbarkeit verstanden, das meine Gesprächspartner im Zusammenhang mit den alltäglichen Diskriminierungserfahrungen beschreiben. Ein Satz, ein Blick oder eine Geste, die als ausländerfeindlich oder rassistisch interpretiert werden, können in eine geradezu körperlich empfundene Verletztheit münden.

- Luckmann, Thomas (1991 [1967]): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nauck, Bernhard/Kohlmann, Annette/Diefenbach, Heike (1997): „Familiäre Netzwerke, intergenerative Transmission und Assimilierungsprozesse“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 49, S. 477-499.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*. Bielefeld: transcript.
- Ricœur, Paul (1986): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Schiffauer, Werner (1991): *Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Krüggele, Michael (2000): „Strukturelle Individualisierung versus autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist die Religion? Replik zu Pollack / Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 3, S. 240-244.

DIVERSITÄT DER ERFAHRUNG, ERFAHRUNG VON DIVERSITÄT: JUGENDKULTUR TÜRKISCHER MIGRANTEN IN BERLIN¹

Levent Soysal

Prolog: Die Faszination der Stadt

„Warum ist Berlin etwas Besonderes?“ fragt Brian Ladd in der Einleitung zu seinem Buch *The Ghosts of Berlin* und fährt fort: „Bestimmt nicht wegen seiner Schönheit oder wegen seines baulichen Zustands. Berlin fasziniert eher als Stadt kühner Gesten und Unstimmigkeiten, als Stadt der Gärung und Zerstörung“ (1997: 3). Das ist eine passende Beschreibung für eine Stadt, die wieder eine Hauptstadt und Metropole sein will. Berlin weckt tatsächlich weder die Erwartung noch die Erinnerung an ein Naturerlebnis oder architektonische Pracht – obwohl die Stadt sowohl über die Natur als auch über die Architektur verfügt, um Touristenträume zu erfüllen. Berlin evoziert Geschichte – Erinnerungen an vergangenen Glanz und an Verwüstung, an Versuche sowie tragische Irrtümer im Bemühen, die Zukunft zu gestalten – und schürt tiefgreifende Diskussionen über die Vergangenheit und Zukunft der Stadt, des Nationalstaates Deutschland und des transnationalen Europas, Diskussionen, in denen Berlins neue Zukunft heraufbeschworen wird.

In Berlin trifft man auf Geschichte im ethnographischen Präsens. In den Straßen des Mittelklassestadtteils Schöneberg erinnern Schilder an den Laternenpfählen an die zahllosen Verordnungen, die in Nazideutschland die jüdischen Bürger aus dem Alltagsleben der Stadt ausschlossen. In der Einkaufsmeile des Ku'damms lenkt der verfallene Turm der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche die Aufmerksamkeit auf die gar nicht so ferne Zeit des Krieges und der Verwüstung. Gleich neben der U-Bahnstation Wittenbergplatz, dem Konsumtempel KaDeWe gegenüber, steht ein Wegweiser, der den Passanten die Richtung zu berüchtigten Konzentrationslagern zeigt, zu den Orten der Vernichtung, von denen einer, Sachsenhausen, nur eine kurze Bahnfahrt entfernt ist, während andere scheinbar weit über das heutige Deutschland

1 Eine frühere Fassung dieses Beitrags erschien in *Cultural Dynamics*, Bd 13, 2001. Der Autor dankt Martin Sökefeld für die Übersetzung des Textes aus dem Englischen.

und seinen Nachbarländern verstreut sind: Dachau, Mauthausen, Buchenwald, Treblinka, Sobibor, Auschwitz.

Im Treptower Park, in der weitläufigen Anlage des sowjetischen Kriegsdenkmal, wartet die grandiose Statue eines Sowjetsoldaten, der in einen Arm ein Kind und in einer Hand ein Schwert hält, wie ein Retter aus einer anderen, vergessenen Zeit auf Besucher. In einem anderen Park des ehemaligen Ostberlin bleibt die massive Statue von Ernst Thälmann, dem Führer der Deutschen Kommunistischen Partei, der 1944 in Buchenwald ermordet wurde, sich selbst überlassen und geht einem ungewissen Schicksal entgegen. Auf den Skulpturen von Marx und Engels im Marx-Engels-Forum steht ein Graffiti, das orakelhaft verspricht: „Beim nächsten Mal wird alles besser“ – ohne zu sagen, was und wie es besser sein wird.

Dann gibt es noch das Brandenburger Tor, den Ort würdevoller Paraden, Umzüge und Feiern, den Reichstag, den Sitz des gegenwärtigen und vergangener Parlamente, die Siegestsäule, die im Film „Himmel über Berlin“, Wim Wenders’ poetischem Vermächtnis an die Stadt, eine so prominente Rolle spielte, das Stadtschloss, das während der Zeit der DDR abgerissen wurde, und den Palast der Republik, der neben dem Parlament der DDR auch verschiedene Konferenz- und Musiksäle beherbergte. In anderen Hauptstädten würden all diese monumentalen Objekte der „echten“ Geschichte „ganz natürlich“ die historische Landschaft der Stadt zieren und so die Touristenroute abstecken (man denke etwa an den Louvre in Paris, die Nelson-Säule in London, das Kolosseum in Rom oder den Topkapı-Palast in Istanbul). In Berlin sind sie dagegen Erinnerungen an das „Woher und Wohin“ und werfen ein Schlaglicht auf die Ruinen und Auseinandersetzungen der Gegenwart nicht nur von Berlin oder von Deutschland, sondern von der ganzen Welt. Im ethnographischen Präsens Berlins gehen wir über den Boden einer realen Ausstellung von *living history* und treffen die Geschichte dabei sowohl auf alltäglichen Wegen als auch an den Orten, die die Touristen bevorzugt besuchen.²

Auch die Zukunft ist in Berlin nicht unumstritten. Der Potsdamer Platz, das Niemandsland des einstmals geteilten Berlin, ist nun das stolze Aushängeschild der Bautätigkeit in Berlin seit der Wiedervereinigung. Dort wird die Stadt noch einmal erbaut. Dort halten die Touristenbusse auf dem Weg nach oder von der Straße Unter den Linden, dem Zentrum der Hochkultur (Opern, Konzerthallen, Museen) und luxuriösen Geschäften, *living museums* des Konsums im Osten.

In der Mitte des Potsdamer Platzes stand früher die Info-Box, ein dreistöckiger, roter, rechteckiger Kasten auf Stahlstützen.³ In der sorgfältig gestalteten

2 Die Monumente, die ich hier aufgezählt habe, erschöpfen keineswegs die Debatte über die Geschichte Berlins. Für die gegenwärtigen Kontroversen über Geschichte, Baudenkmäler und Architektur, siehe die gut durchdachten und informativen Bücher von Ladd (1997) und Kramer (1996).

3 Die Info-Box wurde am 16. Oktober 1996 für Besucher geöffnet und stand an dieser Stelle bis zum 31. Dezember 2000, dem Datum der Fertigstellung der wichtigeren Bauten am Potsdamer Platz. Der Katalog der Info-Box, passender-

technischen Wunderwelt der Info-Box konnte man auf einem Flug per Grafik-Supercomputer durch das „virtuelle Berlin 2002“ erfahren, was die Zukunft der Stadt bringen würde. Man kam am zukünftigen Lehrter Bahnhof an, ging durch das Labyrinth unterirdischer Verbindungstunnel und erreichte das Sony-Center, das Daimler-Benz Center sowie Regierungspaläste. Diese geschäftsmäßige Techno-Zukunft war natürlich umstritten und wurde von Anfang an genauer Prüfung unterzogen. Sie rief aus verschiedenen Gründen scharfe Kritik und Opposition von Umweltaktivisten, kommunitaristischen Intellektuellen, Stadtteilgruppen, konkurrierenden Architektenbüros, Gruppen von Stadtplanern sowie alternativen und anti-kapitalistischen politischen Gruppierungen hervor, wie auch von politischen Strippenziehern, Geschäftsinteressen und Regierungseinrichtungen. Diese Kritik und Ablehnung lösen sich nicht in Luft aus, während die Techno-Zukunft in Realität umgesetzt wird. Es wundert nicht, dass das Sony Center, Daimler-Benz und die verschiedenen Regierungspaläste den ihnen zustehenden Platz als umstrittene Objekte in der Schau der *living history* Berlins einnehmen.

Diese umstrittene Darstellung „lebendiger Geschichte“ ist vielleicht der Kern unserer Faszination in Bezug auf Berlin, der Stadt der „kühnen Gesten“, unversöhnlichen Vergangenheiten, der streitbaren Gegenwart und unharmonischen Zukunft, die sich im Bau befindet. Vielleicht, sagte Jane Kramer, „können wir unserer Faszination – des ‚Woher‘ und ‚Wohin‘ dieser Faszination – niemals wirklich sicher sein“ (1996: xxiii).

Berlin: Der Ort der Stadt und ihrer Migranten

Berlin, wie es in offiziellen und populären Visionen entworfen wird, ist selbst ein (trans)nationaler Akteur. Wie jeder Akteur hat auch Berlin viele gleichermaßen hervortretende Identitäten: *Hauptstadt* des vereinten (oder geteilten) Deutschland, *Kulturstadt* eines vereinten Europa, und *Weltstadt* in einer kosmopolitischen Welt. Als Stadt, die sich im (Wiederauf)Bau befindet, ruft sie Diskurse über *Veränderung* hervor: Diskurse über die physische Transformation der urbanen Landschaft (Debatten über das Warum und Wie des Wiederaufbaus und der Restauration der Stadt für das 21. Jahrhundert, und darüber, was bewahrt werden soll, um die vielen Vergangenheiten der Stadt darzustellen) und Diskurse über die Auswirkungen solcher Veränderungen auf die Stadt und ihre Bewohner (die Verdrängung der Unterklasse und der Migranten

weise genauso rot wie das Gebäude selbst, bietet eine Architekturgeschichte der Baustelle und liefert eine Fülle von Informationen über das Projekt, seine Architekten und seine technologischen Wunder. Laut Katalog war die Info-Box, „das erste Gebäude am Bauplatz,“ dazu gedacht, „Berliner, Besucher der Stadt und Experten mit detaillierten Informationen über die größte Baustelle Europas zu versorgen.“ Interessanterweise bezieht sich die Info-Box vor allem auf Berlin und Europa und erwähnt Deutschland nur sehr am Rande. Für mehr Informationen über die Bauten am Potsdamer Platz siehe Info-Box, 1996.

aus ihren Lebensräumen, die Kommerzialisierung öffentlicher Räume und Umweltprobleme). In ihren vielen Gestalten steht die Stadt für Utopien und Distopien, in Vergangenheit und Gegenwart: Eine Hauptstadt von Nazi-Pomp und Zerstörung, ein Monument der Tyrannei der sozialistischen DDR, ein Leuchtfeuer des Fortschritts für ein einiges Deutschland, und ein multikultureller Zufluchtsort für Europa im 21. Jahrhundert.

Als öffentlicher sozialer Raum ist Berlin die Stätte, an der das ethnographische Präsenz und die ethnographischen Perspektiven meiner Forschung verortet sind, Bedeutung und Konkretheit erlangen. Die architektonische Struktur der Stadt (Bürohochhäuser, Einkaufszentren, Paläste, Museen, Statuen, Sozialer Wohnungsbau und Regierungsgebäude) verweist auf soziale Spaltungen und Hierarchien. Das öffentliche Transportsystem und die Öffnungszeiten der Geschäfte orientieren und bestimmen die Alltagsroutinen. Plakate und Graffiti, welche die Straßen und U-Bahnstationen zieren, verbreiten Botschaften über politische und ökonomische Möglichkeiten (wie zum Beispiel Wahlen, Demonstrationen, Sommerschlussverkäufe) und liefern kulturelle Wegweiser (zu Opern, Kabaretts und Straßenshows, usw.).

Berlin ist die symbolische und die physische Stätte der deutschen Vereinigung. Mit dem Fortschreiten der Vereinigung der beiden Deutschlands wurde der Ton der Debatten über Fragen der Ökonomie, Ökologie und Entwicklung schärfer. Diese Debatten haben notwendigerweise auch Fragen kultureller Konflikte und Identitäten betroffen und akzentuiert – sowohl zwischen Deutschen und anderen (Einwanderern, Flüchtlingen, Zigeunern), als auch unter den Deutschen selbst (Ossis und Wessis). Im Kontext des vereinten Berlin reicht die Auseinandersetzung über Identität über die einfache Dichotomie des Wir (die Deutschen) und die Anderen (Migranten, Türken) hinaus. Politiken und Ansprüche in Bezug auf Identitäten verwischen die Abgrenzung des „Deutschseins“, brechen „nationale“ Grenzen und eröffnen Wege für neue lokale und transnationale Imaginationen: Ein einschließendes oder ausschließendes Europa, verschiedene Sorten von Pluralität und neue Einwandereridentitäten.

In seiner Kapazität als Ort und Akteur begrenzt und formt dieses Berlin das Leben junger türkischer Migranten, von deren *verschiedenen Erfahrungen* und *Erfahrungen von Verschiedenheit* dieser Artikel handelt. Türkische Jugendliche sind *Bürger* einer kosmopolitischen Metropole im Kontakt mit Menschen und kulturellen Strömen aus der ganzen Welt. Sie leben in Berlin, einem Ort, der nicht einfach als Deutschland verstanden werden darf. Diese Diskrepanz ist zum Teil ein Erbe des geteilten Deutschland, insofern es eine Ausweitung des geplanten Kosmopolitentums Berlins ist. In Alltagsgesprächen sprechen Berliner immer noch über den Rest der ehemaligen Bundesrepublik als „den Westen“ und das alte Ostdeutschland ist immer noch „der Osten“. Darüber hinaus leben die türkischen Jugendlichen in der Mitte Berlins, in Kreuzberg, dort, wo immer „etwas los“ ist. Man sagt, dass ihnen, die als „Randständige“ angesehen werden, gemeinsam mit Punks, progressiven Skins, den Autonomen und, natürlich, Künstlern und Intellektuellen, Kreuz-

berg gehört. Kreuzberg steht für das Exotische, das Getto, für das, was hip ist. Türkische Jugendliche leben in der Mitte Berlins, wo das Lokale, das Nationale und das Globale aufeinandertreffen und sich miteinander verbinden. Die Haltungen, in denen sie auf die Anforderungen und Diskurse, mit denen ihnen die urbane Kosmopolis begegnet, reagieren, reichen von Protest bis zu Konformismus. Mit anderen Worten, die urbane Landschaft Berlins bietet den Alltagserfahrungen und Lebensentwürfen der türkischen Jugendlichen einen Schauplatz und färbt sie auch gleichzeitig.⁴

Trotz der großen Bedeutung der von der Stadt gebotenen Versprechen und Hindernisse für die Entwicklung der Kultur jugendlicher Migranten übersieht ein großer Teil der Literatur diese und begnügt sich damit, zeitlose (türkische) Traditionen und kulturelle Formen darzustellen. Diese übermäßige Betonung des kulturellen Paradigmas beschränkt die Forschung über Jugendliche auf „marginale“ Gruppen wie Banden, Rapper und „Muslime“, die als kulturelle Inseln in der Modernität der Gastgesellschaft dargestellt werden. In öffentlichen, alltäglichen und wissenschaftlichen Diskursen erscheinen türkische Jugendliche bestenfalls als unnachgiebige Agenten eines revitalisierten Türkentums und Islams, oder, schlimmstenfalls, als schlicht kriminelle Elemente. Darüber hinaus löst die radikale Zuschreibung kultureller oder subkultureller Andersheit die Jugendlichen aus dem öffentlichen Raum des Landes, in dem sie leben, heraus, macht ihre Partizipation unsichtbar und stellt ihre Situation als „Anomie“ dar.

Im Gegensatz zu diesen scheinbar selbstverständlichen Annahmen über jugendliche Migranten zeige ich, dass die Jugendlichen nicht einfach auf eine fremde Umgebung reagieren, indem sie ein essentialistisches Türkentum oder einen essentialistischen Islam wiederbeleben. Statt dessen entwickeln sie – durch Prozesse der Selektion, Modifizierung und Darstellung – ihre Visionen politischer und kultureller Identität aus einem Repertoire zeitgemäßer Identitätspolitik. Für ihre kulturellen Projekte und Produktionen ist die Verbundenheit mit transnationalen kulturellen Strömen und lokalen sozialen Räumen besonders wichtig, die ihre Präsenz im öffentlichen Raum Berlins hervorbringt und „nationale“ Konfigurationen von Zugehörigkeit sowie konventionelle Konzepte von Anderssein verkomplizieren.⁵

4 Dieser Artikel beruht auf meiner Forschung über Jugendkultur und Identitätsformationen bei Gruppen jugendlichen Migranten (zwischen 1990 und 1996 habe ich drei Jahre mit Feldforschung in Berlin verbracht). Meine Forschung fokussiert besonders auf türkische Jugendliche, die in verschiedenen kulturellen oder politischen Zusammenhängen organisiert waren und kulturelle Zentren oder Freizeiteinrichtungen besuchten, und analysierte die Erfahrung der jugendlichen Einwanderer in solchen organisierten Räumen. Die Ergebnisse der Forschung, einer ethnographischen Analyse migrantischer Jugendkultur in Berlin, sind veröffentlicht in Soysal 1999.

5 Mein Artikel ist keine völlige Zurückweisung der umfangreichen Literatur über Jugend, Kultur und Migration, sondern setzt sich mit diesem expandierenden Feld der Theorie und Analyse kritisch auseinander. Besonders wichtig waren für

Um die ethnographischen Beispiele jugendlicher Migranten, die ich in diesem Artikel vorstelle, zu kontextualisieren, liefere ich zunächst einige Hintergrundinformationen zur Demographie der Berliner Migrantenjugend, zu den Orten migrantischer Jugendkultur und zu den Ressourcen, die den Jugendlichen zur Verfügung stehen. Die Informationen, die ich hier zusammenstelle, bilden keinen kohärenten Bericht über Türken oder türkische Jugendliche in Berlin oder Deutschland. Trotzdem bieten sie einen Hintergrund für die ethnographischen Perspektiven, vervollständigen das ethnographische Beweismaterial und stellen die Schlüssigkeit von Geschichten über *Otherness* in Frage.

Türkische Migrantenjugendliche in Berlin: Ein kurzes Porträt

Deutschland hat in Europa die größte Zahl von Einwanderern aus der Türkei; zur Zeit sind es etwa zwei Millionen. In Berlin sind etwa zwölf Prozent der Einwohner Ausländer. Die Türken machen etwa vier Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Ausländer bilden nicht nur statistisch einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung, sie sind auch stark in das wirtschaftliche, politische und kulturelle Leben der Stadt involviert.⁶

Einwandererjugendliche sind als Akteure der kulturellen und sozialen Szene in Berlin besonders sichtbar. Zwanzig Prozent der Berliner Ausländer sind jünger als 25 Jahre. 36 Prozent der Türken in Berlin sind zwischen zehn und zwanzig Jahre alt. Viele dieser jungen Leute sind in kulturellen Organisationen, Sportvereinen, politischen Gruppen und Freizeitzentren engagiert. Eine Publikation der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats von 1992 nennt ungefähr 180 „interkulturelle“ Organisationen von Migranten, oder Einrichtungen, die für Migranten im Osten und Westen der Stadt tätig sind (Ausländerbeauftragte 1992). 45 davon sind Jugendorganisationen, und türkische Jugendliche stellen die Mehrheit der Mitgliedschaft in diesen Organisationen. Diese Vereinigungen lassen ein breites Spektrum von Orientierungen erkennen und sprechen einen repräsentativen Querschnitt der jugendlichen Mi-

meine Arbeit die kritischen Kommentare und Interventionen, die in den Feldern der Erforschung von Jugend, Immigration und Kultur vorgebracht wurden: Abu-Lughod (1991), Amit-Talai und Wulff (1995), Baumann (1996), Griffin (1993), Herzfeld (1987), Moore (1989), Pilkington (1994), Soysal Nuhoğlu (1994), Wallmann (1978) und Willis (1997, 1990). Spezifisch in Bezug auf türkische Jugendliche in Deutschland siehe Bröskamp (1994), Çağlar (1998), Cheesman (1998), Kaya (1997), Nohl (1996), Soysal (1999), Tertilt (1996) und Zaimoğlu (1995, 1998).

- 6 Soweit nicht anders angegeben stammen die statistischen Zahlen aus den Veröffentlichungen der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats, insbesondere aus dem „Bericht zur Integrations- und Ausländerpolitik“ (1994) und aus der „Pressemitteilung“ (1997).

granten in Berlin an. Sie haben viel Zulauf und werden trotz Einschränkungen infolge der Finanzkrise der Stadt vom Senat finanziell und anderweitig gefördert.

Einer Befragung der Ausländerbeauftragten aus dem Jahr 1997 zufolge ist jeder vierte junge Türke in Berlin Mitglied eines Vereins. Die Zahlen sind dabei mit 38 Prozent für männliche Jugendliche viel höher als für die Mädchen (nur acht Prozent) (Pressemitteilung, 1997). Die Ergebnisse dieser Umfrage erfassen nicht den Besuch von Einrichtungen, für die keine formelle Mitgliedschaft erforderlich ist.

Institutionelle Ressourcen, die den jungen Migranten zur Verfügung stehen, beschränken sich nicht auf diese migrantenspezifischen Einrichtungen. Berlin ist ein Paradies für Jugendorganisationen, Clubs, Cafés, Freizeitzentren und Sportvereine. BERTA, ein in großer Auflage erschienenes, kostenloses Handbuch für junge Frauen, nennt die Adressen von mehr als 400 Jugendclubs, von denen etwa die Hälfte Fraueneinrichtungen sind oder spezifische Angebote für Frauen haben (BERTA 1995). Eine Broschüre über Jugendarbeit, die vom Bezirk Kreuzberg herausgegeben wurde, listet zwölf Jugendzentren auf, die vom Bezirk betrieben werden, sowie eine Gruppe von Streetworkern namens „Koko“, ein Zentrum zur Arbeitsvermittlung und ein mobiles Team für Suchtprophylaxe, das umsonst Kondome verteilt (Bezirksamt Kreuzberg, 1990). Im „Dschungelinfo 95: Wegweiser für junge Bands in Berlin“ findet man die Adressen von Musik- und Tanzstudios, Rock- und Hip Hop-Mobilen, Musikschulen, Graffiti-Workshops sowie alternativen Cafés und Clubs. Um einen Eindruck von der subkulturellen Szene in Berlin zu bekommen, vom „Techno-Logic“ über „Smells like Crossover“, „I kissed a girl“ und „Multikulti“ bis zu „Spraycity“ und „Total normal“ genügt ein kurzer Blick in den Jugendführer „Der Überliner“ (Kurzweil und Hein 1996).

Diese institutionalisierten Räume der Jugendkultur werden von türkischen Jugendlichen genauso frequentiert wie von Deutschen, Kurden, Arabern, Russen, Rappern, Autoren, Feministinnen, sowie Arbeitslosen, Studenten und anderen. In diesen Räumen beteiligen sich die türkischen Jugendlichen an der Produktion von Jugend-Subkulturen, die Berlin, die Metropole, die globale Stadt mit Hipness und Underground, stolz den sich gleichgültig gebenden Einheimischen, den neugierigen Besuchern und den wissbegierigen Forschern präsentieren. Diese vielen Jugendkultur-Projekte sind in das Spektakel, das „Kulturstadt Berlin“ genannt wird, eingewoben.

Die Demographie und die Erwartungen einer Migrantenjugend, die sich kompetent an der Produktion des Spektakels „Berlin“ beteiligt, passt nicht zu den überkommenen Bildern einer zweiten Generation, die sich im Dazwischen national definierter Kulturen verliert (Soysal 1999). Ich werde hier eine statistische Skizze liefern, die andere Bilder entstehen lässt und für selbstverständlich genommene Annahmen zurückweist. Auch hier ist mein Ziel nicht, den in den statistischen Daten impliziten Narrativen Kohärenz zuzusprechen (und noch weniger, ein „optimistisches“ Bild zu zeichnen). Ich will sie benut-

zen, um den gängigen Bildern, die die türkischen Jugendlichen als ewige Außenseiter darstellen, etwas entgegenzusetzen.

Religion ist wahrscheinlich die strittigste Frage in Bezug auf Immigranten und ihre Integration. In politischen und akademische Debatten gilt die religiöse Orientierung als ein Maßstab, der den Grad der Integration anzeigt. Umfragen aus den vergangenen zehn Jahren lassen erkennen, dass junge Türken in wachsendem Maß auf der Basis von Religion zusammenkommen. Damit ist jedoch nicht notwendigerweise eine verstärkte religiöse Praxis verbunden. Bozarslan (1996) berichtet, dass dreißig Prozent der von ihm untersuchten Türken in Deutschland (und vierzig Prozent der Maghrebiner in Frankreich) angeben, dass sie nicht an Gott glauben. Umfragen zufolge, die 1989 und 1997 von der Berliner Ausländerbeauftragten gemacht wurden, steigt der Anteil der jungen Türken ständig, die ihr Verhältnis zur Religion als distanziert bezeichnen (von 51,8 Prozent 1989 auf 58,2 Prozent im Jahr 1997). Die Prozentzahlen derjenigen, die eine große Nähe zur Religion angeben, gehen dagegen zurück (von 18,9 Prozent 1989 auf 11,2 Prozent 1997).⁷

Zwei weitere umstrittene Indices der Integration sind Bildung und Beschäftigung. Der große Anteil von Jugendlichen ohne Schulabschluss und von arbeitslosen Jugendlichen wird gewöhnlich als ein Beweis für mangelnde Integration angeführt – als ein sicheres Zeichen dafür, dass die Migranten nicht gewillt sind, sich zu integrieren – und nicht als soziales Problem verstanden, das in den Bildungsinstitutionen oder auf dem Arbeitsmarkt zu verorten ist. 416.100 Schüler besuchen öffentliche Schulen in Berlin, darunter 13,4 Prozent Ausländer. Die Mehrheit der ausländischen Jugendlichen besucht Haupt- und Realschulen und macht dort den Schulabschluss (im Schuljahr 1993/94 waren es 33 bzw. 24 Prozent). In den zehn Jahren zwischen 1983 und 1993 stieg die Zahl der Realschulabschlüsse ausländischer Schüler, während die Zahl der Hauptschulabschlüsse zurück ging. Man kann also einen Trend weg von der beruflichen Bildung erkennen. Im selben Jahrzehnt stieg die Zahl der an Hochschulen eingeschriebenen jungen Migranten stark an, von vier Prozent in 1983/84 auf dreizehn Prozent in 1993/94. Weiterhin besuchen nur wenige junge Ausländer das Gymnasium (ca. sieben Prozent im Schuljahr 1993/94). Die Zahl der derjenigen ausländischen Schüler, die ohne Abschluss das Gymnasium verlassen müssen, geht allerdings ständig zurück, von 35 Prozent im Jahr 1983/84 auf 25,2 Prozent 1993/94.

Die Arbeitslosenrate unter jungen Migranten ist sehr hoch. 1993 waren vier Prozent der männlichen Jugendlichen unter zwanzig Jahren arbeitslos, während die Arbeitslosigkeit bei jungen Frauen derselben Altersgruppe bei

7 In Übereinstimmung mit diesen Ergebnissen zeigt eine großangelegte Umfrage, die 1992 in Frankreich durchgeführt wurde, dass unter den Migrantenjugendlichen aus Algerien 68 Prozent der Männer und 58 Prozent der Frauen von sich sagen, dass sie entweder keine Religion haben oder nur nominelle, nicht praktizierende Muslime seien. Der Untersuchung zufolge praktizieren lediglich zehn Prozent der Männer und 18 Prozent der Frauen den Islam regelmäßig (Tribalat 1996).

sieben Prozent lag. Der Anteil der Arbeitslosen unter den zwanzig bis 25jährigen war im selben Jahr viel höher: Sie lag bei 15 Prozent für die Männer und 15,3 Prozent für die Frauen (Şen et al. 1996, diese Zahlen beziehen sich auf Gesamtdeutschland). Unter den Ausländern leiden die türkischen Jugendlichen unter besonders hoher Arbeitslosigkeit. In Berlin waren die Zahlen zwar hoch, aber gleichzeitig war zwischen 1985 und 1996 ein Trend zu geringeren Arbeitslosenraten bei türkischen Jugendlichen erkennbar. In der Gruppe der unter Zwanzigjährigen waren 1985 16,4 Prozent arbeitslos, 1996 aber nur noch 3,6 Prozent. In der Gruppe der zwanzig bis 25jährigen ist der Rückgang von 18,1 Prozent auf 13,9 Prozent weniger dramatisch aber immer noch signifikant.⁸

Trotz der trüben Arbeitslosenstatistik und der gering Schulbildung zeichnen die jungen Migranten nicht gleich ein Bild der Isolation und Entfremdung, wenn sie nach ihrer Meinung über das Leben in Deutschland gefragt werden. Bei einer Befragung von 1.000 jungen Türken in Berlin gaben 68 Prozent an, keinerlei Probleme während ihrer Schulzeit erfahren zu haben. Dreißig Prozent sagten, dass sie mit ihrer Schulzeit und ihrer beruflichen Situation sehr glücklich seien (54 Prozent sagten, sie sei „OK“). 93 Prozent gaben an, dass der wichtigste Grund für ihre Unzufriedenheit in Deutschland ausländerfeindliche Taten und Gefühle seien. Sechzehn Prozent sagten, dass sie mit dem Leben in Berlin sehr zufrieden seien und nur acht Prozent gaben an, sie seien völlig unzufrieden.

Einen positiven Ausblick in die Zukunft kann man auch in den veränderten beruflichen Zielen der jugendlichen Migranten entdecken. Das große Interesse am Unternehmertum und eine neu entstehende, wenn auch noch geringe Nachfrage nach Tätigkeiten in der öffentlichen Verwaltung können als Indikatoren für die Erwartung einer besseren wirtschaftlichen Situation gedeutet werden. In einer Umfrage über Berufswünsche aus dem Jahr 1997 gaben die 60,9 Prozent der türkischen Jugendlichen an, Selbständige und Unternehmer werden zu wollen, wohingegen nur 10,7 Prozent Interesse an einer Tätigkeit als Arbeiter und 15,9 Prozent an einer Tätigkeit als Verkäufer äußerten, und 12,6 Prozent eine Stelle in der öffentlichen Verwaltung anstrebten. Die Vergleichszahlen für 1991 sind: Unternehmer/Selbständige: 51,4 Prozent; Verkäufer: 28,4 Prozent; und Arbeiter: 20,1 Prozent. Ein Berufsweg in der Verwaltung wurde entweder damals im Fragebogen nicht vorgesehen oder stand außerhalb der Vorstellungswelt der Jugendlichen.

Umfragen lassen auch einen Meinungsumschwung unter türkischen Jugendlichen in Bezug auf die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft erkennen, die bislang sehr umstritten war. In einer Befragung von 1985 gaben nur neunzehn Prozent der türkischen Jugendlichen an, dass sie die deutsche

8 Hier bei ist zu beachten, dass die Wirtschaftskrise in Deutschland und besonders in Berlin in den letzten zwei Jahren dazu geführt hat, dass die Arbeitslosigkeit sowohl bei eingewanderten als auch bei einheimischen Jugendlichen signifikant gestiegen ist.

Staatsbürgerschaft annehmen wollten; 78 Prozent wiesen diese Möglichkeit ganz und gar von sich. 1991 hatten sich die Zahlen umgekehrt: 74 Prozent der Befragten betrachteten die Möglichkeit der Einbürgerung mit Sympathie, während 19 Prozent der türkischen Jugendlichen sie zurückwiesen. Die Frage nach der Staatsbürgerschaft war in der Erhebung von 1991 jedoch anders formuliert worden: Sie lautete nun: „Wenn die Möglichkeit zur doppelten Staatsbürgerschaft bestünde, wärest du bereit, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen?“ In den letzten Jahren gab es eine zögerliche, aber doch sichtbare Bewegung in Richtung der Einbürgerung. Dieser Wandel ist vor allem ein Ergebnis der Bemühungen verschiedener Nichtregierungsorganisationen und der Reformen des Staatsangehörigkeitsrechts in der Türkei, das nun eine doppelte Staatsangehörigkeit erlaubt. Die Reform des deutschen Staatsangehörigkeitsrechts wird die Nachfrage nach Einbürgerung in Deutschland vermutlich weiter steigern und praktisch dazu führen, dass viele junge Menschen, die schon die Staatsbürgerschaft eines der Länder haben, eine doppelte Staatsangehörigkeit bekommen.⁹

Mit diesem rudimentären Versuch, statistische Daten zu interpretieren, habe ich beabsichtigt, den normalen Diskurs über Integration, der mit fürchterlichen Zahlen über Verdrängung und Segregation garniert ist, und von einer zwanghaften Reproduktion kultureller Differenz als Türke oder Muslim ausgeht, in Frage zu stellen. Die statistische Übung als Intervention mag jedoch wirkungslos bleiben, da „die Statistik“ (als selbstevidente Messung) eines der wichtigsten Instrumente der *governmentality* ist (Anderson 1991, 1998; Carter 1997; Foucault 1991). Wie können wir dann dem Ärgernis sich selbst bewahrheitender Integrationsdiskurse entkommen und die Potentiale (und Grenzen) der kulturellen *performances* der jugendlichen Migranten erläutern? Zu diesem Zweck müssen wir die kulturellen Projekte der Jugendlichen in den institutionellen Räumen Berlins aufspüren, welche die organisatorischen und diskursiven Ressourcen für die Realisierung von und die Begegnung mit jugendlichen (Sub)Kulturen bereit stellen. Dort, auf den städtischen Bühnen Berlins, kann man die Bedingungen für die Teilhabe der jugendlichen Mi-

9 Derzeit ermöglichen die Gesetze in der Türkei türkischen Staatsbürgern die Staatsangehörigkeit eines anderen Landes zusätzlich anzunehmen, oder die türkische Staatsangehörigkeit aufzugeben, um in einem anderen Land eingebürgert zu werden, ohne der Rechte, die die bisherige türkische Staatsbürgerschaft verliehen hat, verlustig zu gehen, solange die Änderung der Staatsbürgerschaft den türkischen Behörden formell mitgeteilt wird. Nach dem neuen deutschen Staatsangehörigkeitsrecht, das am 1. Januar 2000 in Kraft trat, bekommen in Deutschland geborene Kinder von ausländischen Eltern, die in Deutschland einen legalen Aufenthalt haben, eine temporäre deutsche Staatsangehörigkeit. Das Gesetz fordert, dass diese Kinder mit dem Erreichen des 23. Lebensjahres entscheiden, ob sie die deutsche Staatsangehörigkeit behalten und dann die die ausländische Staatsangehörigkeit ihrer Eltern aufgeben, oder ob sie die deutsche Staatsangehörigkeit wieder abgeben.

granten am sozialen und kulturellen Leben der Metropole, zu der sie gehören, erfassen.

In der Folge liefere ich eine kurze ethnographische Darstellung von drei Ereignissen aus der Welt migrantischer Jugendkultur: ein HipHop-Festival, ein Jugendforum über die Probleme junger Migranten und die Feier des Internationalen Frauentags, die von der NaunynRitze, einem Jugendzentrum, dem Türkischen Wissenschafts- und Technologiezentrums in Berlin (Berlin Türk Bilim ve Teknoloji Merkezi, BTBTM), beziehungsweise der Frauenhilfsorganisation der Ehlibeyt-Moschee veranstaltet wurden. Diese Ereignisse sind Bestandteile der informellen Kunst- und Politikszene Berlins. Wie so viele andere Ereignisse, die jeden Tag in der Stadt stattfinden, sind sie einer Landschaft außerhalb der offiziellen Arenen der Darstellung von Kultur und Öffentlichkeit angesiedelt. Die Plakate für diese Veranstaltungen schmücken die Wände in den alternativen Bezirken der Stadt, in Kreuzberg und Prenzlauer Berg. Sie finden statt in kleinen Räumen in verlassenen Fabriken und alten Gebäuden, die in Jugendzentren, Vereinsräume, Moscheen oder andere Arten von öffentlichen Räumen umgestaltet wurden. In aller Stille erbauen sie das Bild der Stadt als Kulturstadt.

Darüber hinaus bringen diese Ereignisse genauso wie die statistischen Informationen andere Bilder hervor, als die automatischen Porträts einer verlorenen und desorientierten zweiten Generation, denen man in den Medien und in akademischen Darstellungen unvermeidlich begegnet. Mein Ziel ist, mit diesen Beispielen zu zeigen, dass junge Türken keine isolierten, marginalisierten Inseln der Subkultur in einem fremden Land bilden. Ich argumentiere dabei, dass in der Inanspruchnahme ihrer Zugehörigkeit und ihres Anderssein im öffentlichen Raum die Darstellung ihrer Subkultur und ihrer Identität von den Ressourcen und von dem Klima geformt wird, das der Habitus (Bourdieu 1977) der Berliner Kultur zur Verfügung stellt. Gleichzeitig prägen ihre Aktivitäten das Gewebe des kulturellen Habitus' der Stadt.

Jugendliche Migranten in den öffentlichen Räumen Berlins

Die wichtigsten Arenen für die Partizipation der jugendlichen Migranten am öffentlichen Raum und für die Präsentation ihrer Stimmen bilden die vielen Jugendzentren und Vereine, die auf der Landkarte der öffentlichen Organisationen eines jeden Berliner Stadtteils zu finden sind. Diese Zentren haben verschiedene Ziele und Ausrichtungen und betonen in unterschiedlichem Maß politische, kulturelle oder Freizeitaktivitäten. Sie werden überwiegend vom Land Berlin oder von den Bezirksverwaltungen der Stadt geführt oder finanziert. Die Mehrzahl solcher öffentlich geförderter Zentren bedient die unmittelbare Nachbarschaft und bietet den Jugendlichen ein standardmäßiges Repertoire von Angeboten wie Sprays, Kochen, Videos, Spiele und Sport. Andere haben mehr Möglichkeiten und Ressourcen, bieten eine größere Auswahl

von Aktivitäten und organisieren Berlin-weite oder internationale „Megakultur-Events“. Organisationen von Migranten bieten außerdem verschiedene Jugendhilfsdienste für ihre ethnische, religiöse, politische oder berufliche Zielgruppe und genießen dabei in unterschiedlichem Ausmaß öffentliche Förderung.

Die meisten Jugendzentren sind fünf Tage in der Woche geöffnet, jeweils von etwa 16.00 bis 22.00 Uhr. An gewöhnlichen Tagen kommen und gehen die Jugendlichen, spielen Spiele und reden bei einem Glas Tee oder einer Cola über den Alltag in der Schule, über Jobs, Discos oder Politik. Dann gibt es sporadische Lesungen (über Kultur, Literatur oder Politik), Partys (Geburts-tagsfeiern, Disconächte und Faschingsfeiern), Filmnächte sowie organisatorische Treffen, in denen die Planung und die Aktivitäten der Zentren besprochen werden. In der Regel werden die Zentren mehr von Jungen als von Mädchen besucht. Wenn es darum geht, an Aktivitäten teilzunehmen, führen aber Mädchen die Gruppen an und dominieren Entscheidungsprozesse, etwa, welche Tänze vorgeführt werden sollen, wie die Räume für eine Party geschmückt werden sollen, und ob sich die Jungen ausreichend an den Reinigungsarbeiten beteiligen. Die Sozialarbeiter, normalerweise gemischte Teams aus Deutschen und Türken, Männern und Frauen, bemühen sich, die Zentren in Ordnung und konfliktfrei zu halten, Unterstützung und Anleitung zu geben, sowie die organisatorischen Angelegenheiten zu kontrollieren.

Die drei Veranstaltungen, die ich vorstellen werde, wurden von jungen türkischen Migranten organisiert. Meine Auswahl dieser speziellen Veranstaltungen aus der großen Zahl, die alljährlich in Berlin stattfindet, verfolgt eine bestimmte Absicht. Durch diese „diagnostischen Ereignisse“ (Moore 1987) möchte ich die verschiedenen kulturellen Terrains der migrantischen Jugendkulturen, sowie die Diskurse und Stile, durch die die jungen türkischen Einwanderer ihre Träume und Identitäten artikulieren und sich politisch engagieren, unterscheiden. Indem ich die Aktivitäten der türkischen Jugendlichen, die sich im Focus zahlreicher Auseinandersetzungen befinden und (in Debatten über Kopftücher und Bandenkriege) als das Symbol ultimativen Andersseins gelten, in den Mittelpunkt stelle, beabsichtige ich, die Verbundenheit der scheinbar inkommensurablen Bühnen der Kulturen von „Gast-“ und „Heimat“-Land hervorzuheben.

Die *Brotherhood of HipHop* in Kreuzberg feiern

Als ich im März 1994 nach Deutschland kam, war meine erste Entdeckung ein Jugendfestival namens „Street 94“, das gerade stattfand. Plakate und Graffiti an Wänden und Mauern in Kreuzberg verkündeten überall die Mottos des Festivals: „To stay is my right“ und „We are all one“. Die Prominenz des Englischen im Namen und in den Mottos des Projekts erregte meine Neugier. Ich bekam noch das Ende des Festivals mit: die letzten zwei Monate intensiver Aktivitäten, mit einer Ausstellung von Straßenkunst, Workshops und Diskus-

sionen über Graffiti und Rap, Partys mit Rap, Reggae und Ethno-Pop und open-air Kino mit Filmen wie *Juice*, *New Jack City* und *Menace II Society*. Das Festival wurde organisiert vom Jugendzentrum NaunynRitze und gemeinschaftlich finanziert vom Bezirk Kreuzberg und von der Behörde für Jugend und Familie. Weitere finanzielle Förderung kam vom Berliner Programm-Magazin *Zitty*, von Radiosender *Fritz* sowie von verschiedenen Firmen. Street 94 war ein Teilprojekt in einem anderen Berlin-weiten Jugendprojekt, das zur selben Zeit stattfand: ein großes Jugendkunst- und Kultur-Projekt, das „X-94“ genannt wurde und den Untertitel hatte: „50 DAYS TO BLOW YOUR MIND“.

X-94 war eine Produktion der (ehemals Ost-)Berliner Akademie der Künste und markierte den Eintritt der Akademie in die Welt des hip. Mit über 200 Ereignissen von Installationen, Ausstellungen und Konzerten bis zu Graffiti, virtueller Realität und Dance Shows war das Projekt als internationale Bühne für Jugendkunst und -kultur konzipiert. Im großen Rahmen von X-94 repräsentierte Street 94 die coole Street Art, den subkulturellen Untergrund der Metropole, die Kunst der Jungen und Mädchen aus dem Getto.

Street 94 blieb diesem Image treu. Das Projekt war in Kreuzberg lokalisiert, dem Stadtteil, der als Getto mit einem Touch von Avantgarde und Hip gilt. Die laufenden Aktivitäten des Festivals wurden von einem autonomen Büro organisiert, in dem eine Gruppe von Jugendlichen des Zentrums arbeitete. Neco, ein junger Türke, und Gio, ein Italiener, waren für das Büro verantwortlich. Sie waren die Organisatoren und die Stars des Festivals. Beide hatten als Straßenmaler begonnen und ihr Repertoire als Künstler erweitert. Neco und Gio stellten in einem Kulturzentrum ihre Bilder gemeinsam mit Werken von *The Next Generation* aus, einer Gruppe junger Künstler aus Berlin und anderen europäischen Städten. Neco träumte davon, einen Film über die Erfahrungen jugendlicher Migranten in Deutschland zu drehen, einen Film wie die preisgekrönte Getto-Geschichte *La Haine* des französischen Regisseurs Mathieu Kassovitz. Als Teil von X-94 stellte Gio seine Werke auch in einer renommierten Berliner Galerie aus.

Während des Festivals fanden verschiedene Rap und Graffiti-Workshops statt, die örtlich bekannte Straßenkünstler, viele Rapper und junge Autoren anzogen. Odem unterrichtete die jungen Getto-Schriftsteller in Airbrush und Graffiti, Derezon zeigte, wie man zum DJ wird und die Turntables bedient, während Storm komplizierte Bewegungsfiguren des Street-Dance vorführte. Auch prominente Graffiti-Writer aus anderen Metropolen, wie T-Kid aus New York und Jay-One aus Paris, nahmen als eingeladene Künstler am Festival teil. Sie wohnten bei ihren HipHop-Brüdern, nahmen an den Workshops teil und diskutierten mit Berliner Writern auf Podiumsveranstaltungen. Sie hielten Vorträge über ihre Techniken, tauschten ihre Vorstellungen über Ästhetik und Stil aus, erzählten die Geschichte ihrer Karriere und reflektierten über die Ethik des HipHop.

In einer Diskussion mit T-Kid und Jay-One über Stil wurde die HipHop-Community als eine multikulturelle Gemeinschaft ohne Grenzen gefeiert, die

eine Botschaft von Frieden und Brüderlichkeit verbreitet. In ihrer Interpretation der „imagined community“ (Anderson 1991) des HipHop, sind die Graffiti an den Wänden sowohl Botschaften, die an die ganze Gesellschaft gerichtet sind, als auch künstlerischer Ausdruck der individuellen Sprayer. In dieser Welt gibt es viele und vielfältige Stile, Kulturen und Künstler. „Wir sollten nicht den LA- oder New York-Stil imitieren, sondern unsere eigenen Stile verbessern und daran arbeiten, einen europäischen Stil zu entwickeln“, sagte der deutsche Künstler, der die Diskussion der türkischen, französischen, portugiesischen und New Yorker Brüder moderierte. Sie verstanden sich selbst als Innovatoren von Stil und Bedeutung.¹⁰

Die HipHop-Boys und Girls von Berlin waren sicherlich Innovatoren von Stil und Bedeutung. Sie strebten danach, Straßenkünstler zu werden und trugen Streetwear. Sie predigten Rhythmen gegen Gewalt und traten für Respekt und Multikulturalismus ein. Ihr Ausleben der HipHop Community war nicht einfach ein Imitieren des Draufgängertums der Gettos. Mit ihrem Einfallsreichtum eigneten sie sich Stile und Diskurse an, dominierten die Szene der Jugendkultur und stellten die gängigen Konzepte der Debatte über jugendliche Migranten in Frage. Ihrer Meinung nach hatten ihre Kunst und ihre Gemeinschaft ihren Ursprung im wirklichen Berlin, in der hippen und exotischen Landschaft Kreuzbergs. Von dort aus schufen sie als Angehörige einer ausgedehnten HipHop-Bruderschaft Moden und Stile für Europa, ein sich entwickelndes Ethos sowie ein Netzwerk von Institutionen, die über die Grenzen des Nationalstaates hinaus reichten und kommunizierten dabei mit den weltbekannten Zentren des HipHop wie New York oder Los Angeles. Wichtiger noch, mit den kreativen *tags* ihrer Gemeinschaft mischten sie sich in den öffentlichen Raum ein und beanspruchten ihr Recht dabei zu sein und dabei zu bleiben, wo immer sie waren, woher auch immer sie stammten, unabhängig von formalen Staatsbürgerschaften und Nationalitäten. Sie erhoben Anspruch auf Berlin und verbanden sich selbst mit der globalen Landschaft des HipHop. Das Festival endete mit dem Film *Boyz 'N the Hood* und einer Dance Party.

Das Fest der Jugend in Deutschland feiern

Der 19. Mai kennzeichnet symbolisch den Beginn des türkischen Freiheitskampfes, der zur Gründung der Türkischen Republik im Jahre 1923 führte. Dieser Tag wird in der Türkei als ein Nationalfeiertag begangen, ein Feiertag, der der Jugend, und damit der Zukunft der Nation und des Landes, gewidmet ist. Am 18. Mai 1996 veranstaltete das Türkische Wissenschafts- und Tech-

10 Street 94 war nicht die einzige Mega-Show, die von der NaunynRitze organisiert wurde. Daneben gab es 1995 MAPP (Multinationales antirassistisches Performance Projekt) und 1996 POW (Personen ohne Wohnung). Wie Street 94 waren diese beide Veranstaltungen als internationale Ko-Produktionen professionell organisiert; sie förderten die Arbeit junger Autoren, Grafiker, Musiker und Schauspieler.

nologiezentrum Berlin sein jährliches Jugendforum in der Werkstatt der Kulturen. Das Forum war eine Tagesveranstaltung mit Podiumsdiskussionen, Workshops und einem Fest am Abend. Das Thema des Jugendforums dieses Jahres waren die „Probleme jugendlicher Migranten in Deutschland“. Das Motto der Veranstaltung lautete: „Alle verschieden, alle gleich.“

Das Publikum des Tages, etwa fünfzig bis achtzig Menschen, bestand vor allem aus jungen Mädchen und ihren Eltern. Aber auch prominente Einwandereraktivisten, Freunde von Ausländern und Personen des öffentlichen Lebens, unter ihnen die Ausländerbeauftragte, der Berliner Bildungssenator und der Generalkonsul der Türkei, sowie Vertreter der lokalen und der internationalen Medien (BBC) und vier Sozialwissenschaftler, die über Türken in Deutschland arbeiteten, waren dabei. Das Forum begann mit Eröffnungsreden der Ehrengäste, der Ausländerbeauftragten, des Senators und des Generalkonsuls. Sie alle priesen die Pluralität, forderten Harmonie und Toleranz, bedauerten Intoleranz und Rassismus, betonten den Wert der Bildung und gratulierten den Jugendlichen dazu, dass sie sich trafen, um über ihre eigenen Angelegenheiten zu diskutieren. Dann wurde das Podium der Jugend überlassen.

Fünf Mädchen und zwei Jungen, die alle das Gymnasium besuchten, nahmen auf dem Podium Platz. Sie lasen Stellungnahmen vor, die sie selbst geschrieben hatten. Die fünf Jugendlichen sprachen eloquent und mit großem Selbstvertrauen. Auf Deutsch wandten sie sich an ihre Eltern, ihre Freunde, die Politiker, die Medien und die Wissenschaftler. Die Stellungnahmen behandelten Rassismus in Deutschland, Jugendarbeitslosigkeit, Gewalt gegen Einwanderer, die Gleichberechtigung der Geschlechter, die Bildung der Migrantenkinder und die Identitäten der zweiten Generation. Alle Ansprachen waren in einen Rahmen eingebunden, der Pluralität und Toleranz betonte und Berlins „Multikulturalismus“ als eine soziale Tatsache darstellte. Die Identitäten, die sie für sich beanspruchten, beinhalteten, dass sie aus der Türkei und aus Berlin stammten, Kinder der Einwanderer waren, Ausländer und Frauen. Sie stellten ihre Identitäten als plural dar, als ein wirkungsvolles Mittel gegen Rassismus.

Am Nachmittag fanden verschiedene Workshops statt. Ich nahm an einem Workshop teil, der sich mit der Geschlechterfrage beschäftigte. Etwa fünfzehn Mädchen und zwei Jungen waren um einen Tisch versammelt. Ich saß an einer Ecke des Tisches und filmte das Treffen mit einer Videokamera. Einer der Jungen schwieg, während der andere die Sache der Frauen unterstützte. Einige Erwachsene kamen hinzu, blieben aber nicht lange und sagten kaum etwas. Eins der Mädchen aus dem Organisationsteam moderierte die Diskussion. Das Gespräch begann als allgemeiner Kommentar zu Frauenrechten und den Konflikten, die Mädchen mit ihren Eltern haben. Mädchen sagten, dass die Gesellschaft die Frauen den Männern unterordne, und zwar sowohl am Arbeitsplatz, wo nur die Männer bessere Positionen bekommen, als auch in den Familien die Mütter. Die „Gesellschaft“, die der sie dafür die Verantwortung gaben, war die „Gesellschaft an sich“ und die Unterdrückung der Frauen war für sie

eine universale Tatsache, keineswegs spezifisch für Deutschland oder die Türkei.

Dann verschob sich das Gespräch zu den persönlichen Erfahrungen und den Problemen, die die Mädchen zu Hause hatten. Die meisten sagten, dass sie selbst kaum Probleme mit ihren Eltern hätten, und sprachen positiv von der Unterstützung und dem Verständnis, das sie von ihren Eltern erfuhren. Gleichzeitig waren sie sich aber darin einig, dass es ein allgemeines Problem bezüglich des Verhältnisses zwischen Mädchen und ihren Vätern und Brüdern gebe. Einige sprachen offen von Repressionen durch ihre Väter oder Brüder an, etwa, dass sie ihnen nicht erlauben, auszugehen, jeden ihrer Schritte kontrollieren oder sogar Gewalt anwenden, wenn die Mädchen nicht gehorchen. Einige versuchten, ihre eigenen Väter und Brüder von diesen Vorwürfen auszunehmen und sagten, dass sie nur so handeln würden, um ihre Töchter und Schwestern zu beschützen. Manche verwiesen auf die türkische Kultur und Tradition, um das Verhalten ihrer Väter und Brüder zu erklären, während andere diese Erklärung zurückwiesen. Diejenigen, die diese Erklärung nicht akzeptierten, tendierten dazu, die Verantwortung für Repression nicht der Kultur, sondern individuellen Personen zuzusprechen. Sie sagten, dass kein Element der türkischen Kultur (oder des Islam) notwendigerweise die Unterdrückung der Frauen impliziere.

Der letzte formelle Programmpunkt des Tages war eine Befragung von Politikern. Vertreter der Parteien Berlins nahmen auf dem Podium Platz und die Jugendlichen bildeten nun das Publikum. In erhitzten Wortwechseln stellten junge Leute aus der Zuhörerschaft, vor allem Mädchen, selbstbewusst ihre Fragen nach einer Vielzahl von Angelegenheiten wie zweisprachiger Bildung oder der Reduzierung finanzieller Mittel. In ihren abschließenden Äußerungen lobten die Vertreter auf dem Podium die Eloquenz und die Differenziertheit der Jugendlichen.

Während des ganzen Tages, in Podiumsdiskussionen und Workshops, kreisten die Darstellungen der Mädchen um ein zentrales Thema: Geschlechterverhältnisse – oder, genauer, die Restriktionen, die den Mädchen auferlegt werden. Sie beschuldigten „die Kultur“, ein abstraktes Konzept, das aber offensichtlich türkisch und islamisch war, auf sie den Druck auszuüben, den sie als Teenager, die in Deutschland heranwuchsen, erlebten. Eine der Sprecherinnen, Dilek, sagte:

Um ihren eigenen Ruf zu wahren, halten sich die Eltern strikt an die Religion und Kultur und wollen ihre Kinder genauso erziehen, da ihre eigene [türkische] Kultur und insbesondere der Koran den Kindern vorschreibt, dass sie ihre Eltern respektieren und ihnen gehorchen müssen.

Ein anderes Mädchen, Sidal, drückte sich deutlicher aus: „In unserer türkischen Gesellschaft ist die Position der Frauen nicht immer so, wie wir sie gerne hätten. Von Frauen wird erwartet, dass sie endlos Geduld haben und von ihren Männern abhängig sind.“ Und für sie, das heißt, für die „zweite Generation“ – so nannten sie sich selbst – war das nicht akzeptabel.

Mit anderen Worten, „Kultur“, als deren Zweck auch die Kontrolle des Verhaltens von Frauen identifiziert wurde, war offensichtlich ein „Problem“. Die Mädchen sahen Emanzipation und die Aufgabe von Traditionen als die Lösung dieses Problems an. Sıdals Vortrag über Emanzipation, der vom Publikum mit Zustimmung aufgenommen wurde, unterstrich, dass die Mädchen „an sich selbst glaubten“ und schöpferische Personen sein wollten, gebildet, unabhängig und frei von den Begrenzungen einer bestimmten Kultur, sei sie ethnisch oder religiös. Ihre Generation, egal ob sie „Aleviten, Sunniten, Kurden, Türken oder Deutsche“ waren, sollte neuen Visionen folgen: „Toleranz, Respekt gegenüber den Menschen, Frieden und Freiheit.“ Dann war „Kultur“ akzeptabel und trug zum Wohlergehen von Menschen und Gesellschaften bei. Ihre Darstellung der „Probleme von jungen Migrantinnen der zweiten Generation“ war fest in aktuellen Debatten über Kultur verankert. Sie benutzten „Kultur“, um Geschlechterdifferenzen, die ihr Leben betrafen, zu identifizieren und zu problematisieren. Um „Lösungen“ für ihre „Probleme“ zu finden, beriefen sie sich auf die vorherrschenden Diskurse über Verschiedenartigkeit, Toleranz, Menschenrechte sowie, an erster Stelle, Geschlechtergleichheit, und positionierten damit sich selbst und ihre Identitäten indem sie sich mit transnationalen und lokalen kulturellen Strömungen und diskursiven Praktiken auseinandersetzten.

Das Forum endete mit einer multikulturellen Party, bei der die jungen Teilnehmer zu Reggae, Techno und türkischem Pop tanzten.

Den Weltfrauentag im November feiern

Im November 1995 sahen meine Frau und ich bei einem unserer regelmäßigen Gänge durch Kreuzberg ein Plakat, das alle Muslime einlud, den Weltfrauentag zu feiern. Unsere erste Reaktion war, dass es noch zu früh war, den Frauentag zu begehen. Es war noch nicht März. Wir überprüften den Termin und den Namen der Gruppe, die dazu einlud. Die Feier sollte am 12. November stattfinden und wurde von der Frauengruppe der Ehlibeyt Moschee organisiert. Das Datum war der Geburtstag von Fatima, der Tochter des Propheten Mohammed.¹¹

Die Gemeinde der Ehlibeyt Moschee ist eine schiitische Gemeinde, die größtenteils aus dem Nordosten der Türkei, von der Grenze zu Aserbaidschan und Iran stammt. Die Feier fand im Versammlungssaal des Moscheekomplexes statt, der mehrere Stockwerke eines Hinterhofgebäudes an einer der geschäftigen Straßen Kreuzbergs belegt. Mehrere hundert Frauen waren im Saal

11 Die Daten und die Analyse in den folgenden Abschnitten stammen von mir und Yasemin Nuhoglu Soysal. Wir haben das Ereignis gemeinsam beobachtet und seine Bedeutung diskutiert. Siehe Soysal Nuhoglu 1997 für ihre Analyse des Ereignisses im Kontext veränderter Modelle von Staatsbürgerschaft und neuer Ansprüche in Europa.

versammelt. Sie kamen mit ihren Töchtern und kleinen Kindern, einige hatten auch ihre Ehemänner mitgebracht. Die Stühle waren für die Frauen, die an den Feierlichkeiten teilnahmen, reserviert. Sie alle trugen islamische Kleidung. Die Männer, abgesehen von den älteren, blieben an den Rändern des Saals, lehnten an den Wänden, tranken Tee und sprachen miteinander. Die Wände waren für die Feier mit Bildern von Frauen aller Altersgruppen in islamischer Kleider geschmückt: Bilder von Frauen, die in Fabriken arbeiteten, vor Computern saßen, in einem Chemielabor unterrichteten, die auf einer Parade Waffen trugen oder mit Transparenten demonstrierten. Auf der Veranstaltung sprachen die Hocas der Moschee sowie junge arabische, türkische und deutsche muslimische Frauen, die damit ein multiethnisches Bild ihrer Gemeinde und des Islam überhaupt zeichnten. Zwischen den Ansprachen rezitierten junge Frauen religiöse Lyrik oder lasen Verse aus dem Koran, dem heiligen Buch. Ein Jungenchor, der von Synthesizer und Schlagzeug begleitet wurde, sang religiöse Lieder und islamische Kampfgesänge. Ich saß bei den älteren Männern und machte schweigend Notizen.

Die Redner behandelten verschiedene religiöse Themen. Sie forderten dazu auf, die islamische Moral zu stärken und referierten heroische Episoden aus der islamischen Geschichte. Sie kritisierten den Westen wegen seiner Korruption, Unmoral und wegen der Unterdrückung der anderen Nationen. Frömmigkeit und Kampf wurden gefordert. Das zentrale Thema aller Ansprachen war jedoch die Gleichheit und Emanzipation der Frauen. Abgesehen von einigen stilistischen Unterschieden glichen sich die Reden darin, dass sie sich immer der gesellschaftlichen Lage der Frauen zu wandten, nachdem der Kampf gegen Imperialismus und Materialismus abgehandelt worden war.

Die Redner trugen eine Vision des Islam vor, in der die Gleichheit der Geschlechter einen zentralen Aspekt des richtigen und ethischen muslimischen Lebens in der Welt darstellt. Sie leiteten die Gleichheit der Frauen aus dem Koran ab und lenkten die Aufmerksamkeit auf die vielfältigen Identitäten der Frauen, die sie „soziale Identitäten“ nannten: Identitäten als Ehefrauen, Mütter, Schwestern, Arbeiterinnen, Künstlerinnen oder Ingenieurinnen. Einer der Hauptredner, ein hitziger junger Imam, rief das Publikum dazu auf, den Koran zu studieren, um die sozialen Identitäten der Frauen, wie sie von Gott bestimmt wurden, zu verstehen. Er behauptete, dass man in der Heiligen Schrift sehr deutlich die Bedeutung der unterschiedlichen Rollen, die die Frauen in der Gesellschaft einnehmen, und das Prinzip der Gleichheit von Männern und Frauen erkennen könne. Er widerlegte die Version der Schöpfungsgeschichte, in der Eva aus einer Rippe Adams geschaffen wird. „Das ist die reine Diffamierung“, sagte er, „sie dient nur dazu, dass akzeptiert wird, dass Frauen hinter den Männern zurückstehen.“ Schließlich nahm er für den Islam das Motto der Pekinger Frauenkonferenz in Anspruch: „Frauenrechte sind Menschenrechte.“ Er erklärte das Motto zu einer der originären Lehren des Islam und seiner Kultur, wie sie im Goldenen Zeitalter zu Lebzeiten des Propheten entstanden waren.

Nach drei Stunden stellte der Moderator die letzte Rednerin der Feier vor, Schwester Fatma. In ihrer kurzen, temperamentvollen Ansprache skizzierte sie „eine Welt, in der das Leben brach liegt und keine Spiritualität kennt, in der die Familienbande zerbrochen sind; ein Zeitalter des Imperialismus so dunkel wie die Zeit der *cahiliya*, die finstere vorislamische Zeit; eine Welt, in der ein Wettlauf um Wissenschaft und Technik und der Kampf zwischen den Kulturen auf der Tagesordnung stehen“ (möglicherweise ein Verweis auf Samuel Huntingtons unseligen „*Clash of Civilizations*“). Abgesehen von ihrer rhetorischen Sicherheit stellt Fatmas Rede wegen dem, was sie über die Frauen sagte, einen angemessenen Schlusspunkt der Feier des Weltfrauentages dar. Formuliert als ein Aufruf an „die Frauen der Welt“ brachte Fatma im Namen der Frauen Ansprüche an die Öffentlichkeit vor. Sie sagte: „Frauen sollen ihre eigene Identität in Anspruch nehmen und danach streben, ihre Identität in Politik, in Wissenschaft, Kultur und Moral zu verwirklichen.“

Ebenso wie die Teilnehmer des Jugendforums nahm auch sie das Vokabular des Feminismus und der Identität in Anspruch, um eine Agenda für die jungen Frauen zu formulieren, die im Saal versammelt waren. Die türkischen Ausdrücke, die sie verwandte – *benlik* (Ich-Identität), *kimlik* (Identität), *kışilik* (Persönlichkeit) – waren unmissverständliche Bezüge auf „Frau“ als Kategorie oder als individuelle Person. In diesem Sinn war ihre Rebellion gegen die „Ausbeutung der Frauen“ nicht einfach eine Rebellion, die von der religiösen Lehre abgeleitet war, sondern die sich auf gegenwärtige Fragen nach Geschlecht und Identitätspolitik bezogen. In diesem Rahmen trat Kultur wieder als ein Hindernis für die Emanzipation auf. Fatma hatte genauso wie die anderen Redner verschiedentlich „Kultur“ für die Ausbeutung der Frauen verantwortlich gemacht. Anders als beim Jugendforum war die Kultur, die sie beschuldigten, die „Kultur des westlichen Imperialismus“, nicht die islamische oder türkische Kultur. Fatma sagte, der Westen strebe danach, andere Kulturen als rückständig und reaktionär darzustellen – aber es sei die westliche Kultur selbst, die Frauen davon abhalte, ihr wahres Selbst und ihren richtigen Platz in der Gesellschaft zu finden. Der Islam und seine Kultur würden dagegen den zeitlosen moralischen Text bieten, mit dem die Rechte der Frauen und die Menschenrechte gesichert werden können und die daher die Anfechtungen der Zeit überdauern würden. Die Feier endete mit Gebeten und Segenswünschen.

Schluss: Berlin, Jugend und Diversität

Wenn wir von Berlin reden, der wiedervereinigten Kosmopolis am Anfang des 21. Jahrhunderts, beschreiben wir Stadtlandschaften und urbane Maskeraden und sprechen darüber, die Zukunft zu planen und transnationale Verbindungen herzustellen. Wir sprechen im Futur über Vergangenheit und Gegenwart der Stadt, die sich in einem konstanten Zustand von Rekonstruktion und Wandel befindet. In der grellroten Infobox, die die größte Baustelle der Welt

markiert, deuten technische und wissenschaftliche Spektakel die Hauptstadt, Kulturstadt, Weltstadt im Werden an. In unseren Diskursen heißt ein *faszinierendes* Berlin als ein Ort von Diversität und Kosmopolitenum für das neue Europa seine Bewohner und Besucher willkommen – auch wenn unsere Faszination für diese Stadt durch beunruhigende Episoden in ihrer Vergangenheit und Gegenwart getrübt ist.

In diesem Berlin aus geplanter Diversität und Kosmopolitenum ziehen wir es jedoch immer noch vor, zeitlose Traditionen und unüberbrückbare Kulturen zu entdecken, wenn es um jugendliche Migranten geht. Wir sehen im Werden begriffene *natürliche* und *exotische* Formationen. In unseren akademischen und alltäglichen Konversationen und in politischen Debatten erscheinen die Jugendlichen als Subjekte, die integriert werden müssen, die desorientiert an den Straßenecken herumhängen und von der Gesellschaft, ihren Institutionen, Ressourcen und Diskursen isoliert sind. Das Reden über Integration beruht auf für selbstverständlich genommenen Vorstellungen über Identität, die einzig und allein das „Nationale“ als entscheidenden Parameter für Identität und Zugehörigkeit begreifen – wobei die Definition von „Integration“ selbst in den Reden derer, die ständig darüber sprechen, wie sie zu erreichen wäre, mysteriös bleibt. Sie sind de-facto-Türken, aber es wird von ihnen erwartet, dass sie Deutsche werden. Die inhaltliche Bestimmung des „Deutschen“ ist jedoch nur möglich durch einen Prozess des *Otherring*, durch den imaginäre Türken in der Tradition, in der Vergangenheit und im Orient, vor allem aber in einer inkommensurablen Distanz zur Moderne und zur Gegenwart des Westens verortet werden. Ihnen wird die Gleichzeitigkeit verweigert (Fabian 1983); sie werden zu Türken in Diskursen über Kriminalität, Isolation und (Des-)Integration.

Wenn wir junge türkische Rapper und Graffiti-Writer in ihren weiten Hosens sehen, oder türkische Mädchen, die nach der letzten Mode gekleidet sind oder Kopftücher tragen, dann vergessen wir normalerweise die sozialen Zusammenhänge, in denen sie Identitäten ausagieren und Ansprüche anmelden. Wir vergessen, dass sie in Berlin leben und Kulturen produzieren, in Auseinandersetzung mit globalen Strömungen der Jugendkultur. Wir ignorieren die Diskurse über Toleranz, Gleichheit und Gleichberechtigung in der Sprache und im Inhalt ihrer Forderungen. Sie sind jedoch aktiv an der Gestaltung der gesellschaftlichen Projekte in ihrem Umfeld beteiligt und haben ihre eigenen Vorstellungen. Sie sind Einwohner von Berlin und es sind ihre Projekte, die dazu beitragen, die Stadt als eine vielfältige, kosmopolitische Metropole im neuen Europa zu konstituieren.

In diesem Artikel habe ich ihre kulturellen Produktionen auf den Bühnen von HipHop und Rap vorgestellt, ihre Reden über „Probleme jugendlicher Migranten“ referiert, ihr Engagement in Bezug auf die Bedingungen, denen Frauen und Muslime unterworfen sind, dargestellt und ihre Träume für eine bessere Welt festgehalten. Die drei Feierlichkeiten, von denen ich berichtet habe, plazieren sie auf einer Vielzahl von Kartierungen der fragmentierten Welt Berliner Jugendkulturen. In der Welt des HipHop rappten junge Türken

und Deutsche über weltweite Brüderlichkeit, debattierten die feinen Unterschiede zwischen Stilen in New York und Europa und erklärten ihr Recht, in Berlin zu leben. In der Welt des Jugendforums übernahmen türkische Mädchen als Sprecherinnen der zweiten Generation die Bühne, klagten die Kultur ihrer Väter und Brüder an und forderten Emanzipation und die Gleichberechtigung der Geschlechter. In der Welt des islamischen Frauentags hielten junge Musliminnen Reden gegen die imperialistische Kultur des Westens und feierten Frauenrechte und Menschenrechte im Islam.

Keine dieser episodischen Darstellungen von Jugendkultur und Jugendpolitik ist besonders repräsentativ für die kulturellen Orientierungen und politischen Zielsetzungen der jungen Türken in Berlin. Ich behaupte jedoch, dass die jugendlichen Migranten durch diese episodischen Projekte sich über ihre Bedingungen und Erwartungen im öffentlichen Raum Berlins äußern – und dass sie zur Welt insgesamt sprechen, indem sie Utopien gegen die (und wegen der) Ungewissheiten artikulieren, von denen ihr Leben bestimmt ist. Darüber hinaus habe ich versucht, das Vokabular und die Hoffnungen aufzuzeigen, die aus den diskursiven Ressourcen erwachsen, die ihnen zur Verfügung stehen. Mit anderen Worten, indem die jungen Migranten ihre kulturellen Projekte realisieren, appellieren sie an die institutionalisierten Diskurse von Kultur, Feminismus, Menschenrechten, Islam, Migration, Nation und Multikulturalismus und deuten gleichzeitig durch ihre Projekte diese Diskurse um.

Diese Projekte der Jugendkultur sind von globalen Diskursen und Vorstellungen inspiriert, aber sie sind lokalisiert – oder, wie de Certeau (1984) sagt, „verräumlicht“ – auf den öffentlichen Bühnen Berlins. Den Jugendlichen stehen eine Reihe von diskursiven (z.B. Alltagsgespräche über Mode und Stil, rhetorische Anrufungen von Türkischsein, Islam und Deutschsein, Debatten über Geschlechterrollen) und performativen Praktiken (wie bei Veranstaltungen feurige Reden halten, in Konzerten Getto-Geschichten rappen oder Multikulturalismus tanzen) zur Verfügung, die sie verwenden, um aus den öffentlichen Bühnen kulturelle Räume zu machen. Durch solche Praktiken verwandeln sie Orte wie Jugendzentren und Versammlungssäle (die ihnen zur Verfügung gestellt werden, um ihre Freizeit- und Bildungsaktivitäten zu regulieren) im lokalen Raum Berlins in Räume der Jugendkultur (die sie verwirklichen, um öffentliche Kultur und gesellschaftliche Projekte zu umzusetzen). In einer dialektischen Wendung, aus den öffentlichen Räumen heraus, die sie sich aneignen, treten sie in Dialoge mit einer „Welt-in-Bewegung“ (Anderson 1998) ein: in Dialoge, die umstritten, kontingent und (un)wirksam sind.

Diese „Welt-in-Bewegung“, die uns umgibt, ist beladen mit Prozessen, deren Ergebnisse vorhersagbar oder ungewiss sind und die durch institutionalisierte Arrangements strukturiert werden, die nationalstaatliche Institutionen einschließen, sich aber nicht darauf beschränken. Diese Welt, „als eine verstanden, (...) ganz egal wie viele verschiedene soziale und politische Systeme, Sprachen, Kulturen, Religionen und Ökonomien sie beinhaltet“ (Anderson 1998: 120), muss ein integraler Bestandteil unseres analytischen Rahmens sein, und nicht nur sein Hintergrund. In einer Zeit, die in akademischen und

alltäglichen Diskursen in wachsendem Maß als „global“ und „globalisierend“ vorgestellt wird, ist das einfach unvermeidlich. Die jugendlichen Migranten, deren Geschichten ich erzähle und die in Berlin mit dieser Welt verbunden sind, sprechen zu uns nicht als Verkörperungen ihrer Kulturen sondern als Akteure aus eigenem Recht. Ihre kulturellen Produktionen stellen die Diversität ihrer Erfahrungen zur Schau – und ihre Erfahrungen sind Demonstrationen von Diversität.

Zitierte Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991): „Writing Against Culture“, in: Richard G. Fox (Hg), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, S. 137-162.
- Amit-Talai, Vered, and Helena Wulff (Hg) (1995): *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective*, London: Routledge.
- Anderson, Benedict (1991 [1983]): *Imagined Communities*, London: Verso.
- Anderson, Benedict (1998): „Nationalism, Identity, and the World-in-Motion: On the Logics of Seriality“, in: Pheng Cheah/Bruce Robbins (Hg.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 117-133.
- Ausländerbeauftragte Berlin (1992): *Kulturübergreifende Arbeit in ganz Berlin*. Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats.
- Baumann, Gerd (1996): *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bericht (1994): *Bericht zur Integrations- und Ausländerpolitik, Fortschreibung*. Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin.
- Berta (1995): *Berliner Taschenwegweiserin fuer Maedchen*, Berlin: Verband für sozial-kulturelle Arbeit.
- Bezirksamt Kreuzberg (1990): *Jugendarbeit in Kreuzberg: Dokumentation der Entwicklung*, Berlin: Bezirksamt Kreuzberg von Berlin.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bozarslan, Hamit (1996): „Urban Milieus, Social Movements, and Islam“, Vortrag bei der Konferenz *Islam in Europe: New Dimensions*, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Berlin.
- Bröskamp, Bernd (1994): *Körperliche Fremdheit: Zum Problem der interkulturellen Begegnung im Sport*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Carter, Donald Martin (1997): *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cheesman, Tom (1998) „Polyglot Politics: Hip Hop in Germany“, *Debatte* 6(2), S. 191-214.

- Çağlar, Ayşe (1998) „Popular Culture, Marginality and Institutional Incorporation: German-Turkish Rap and Turkish Pop in Berlin“, *Cultural Dynamics* 10(3), S. 243-261.
- de Certeau, Michel (1984): *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes it Object*, New York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel (1991): „Governmentality“, in Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Griffin, Christine (1993): *Representations of Youth: The Study of Youth and Adolescence in Britain and America*, Cambridge: Polity Press.
- Herzfeld, Michael (1987): *Anthropology through the looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Info Box (1996): *Info Box: The Catalog*, Berlin: Verlag Dirk Nishen
- Kaya, Ayhan (1997): *Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*, unveröffentlichte Dissertation, Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.
- Kramer, Jane (1996): *The Politics of Memory: Looking for Germany in the New Germany*, New York: Random House.
- Kurzweil, Linda/Markus Hein (Hg.) (1996): *Der ÜBerliner: JugendSzene-Stadtführer für Berlin*, Berlin: be-bra verlag.
- Ladd, Brian (1997): *The Ghosts of Berlin: Confronting German History in the Urban Landscape*, Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, Sally F. (1987): „Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Anthropology“, *American Ethnologist* 14, S. 727-736.
- Moore, Sally F. (1989): „The Production of Cultural Pluralism as a Process“, *Public Culture* 1, S. 26-48.
- Nohl, Arnd-Michael (1996): *Jugend in der Migration: Türkische Banden und Cliques in empirischer Analyse*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.
- Pilkington, Hilary (1994): *Russia's Youth and its Culture: A Nation's Constructors and Constructed*, London: Routledge.
- Pressemitteilung (1997): *Berliner Jugendliche türkischer Herkunft*, Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin.
- Soysal Nuhoğlu, Yasemin (1994): *Limits of Citizenship: Migrants and Post-national Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Soysal Nuhoğlu, Yasemin (1997): „Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres“, *Theory and Society* 26, S. 509-527.
- Soysal, Levent (1999) *Projects of Culture: An Ethnographic Episode in the Life of Migrant Youth in Berlin*, unveröffentlichte Dissertation. Department of Anthropology, Harvard University.

- Şen, Faruk/Andreas Goldberg/Güray Öz (1996): *Almanya'da Ayrımcılık: Federal Alman İş Piyasasında Türklere Yönelik Ayrımcılık*, Köln: Önel-Verlag.
- Tertilt, Hermann (1996): *Turkish Boys: Ethnographie einer Jugendbande*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Tribalat, Michele (1996): *De l'immigration a l'assimilation*, Paris: La Decouverte.
- Wallman, Sandra (1978): „The Boundaries of ‚Race‘: Processes of Ethnicity in England“, *Man* 13, S. 200-217.
- Willis, Paul (1977): *Learning to Labor*, New York: Columbia University Press.
- Willis, Paul (1990): *Common Culture: Symbolic Work at Play in Everyday Cultures of the Young*, Boulder: Westview Press.
- Zaimoğlu, Feridun (1995): *Kanak Sprak: 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (1998): *Koppstoff: Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.

ÜBER DIE SCHWIERIGKEIT, DEM TÜRKISCHEN NATIONALDISKURS ZU ENTKOMMEN: ALEVITEN IN DEUTSCHLAND UND „HÜRRIYET“

Martin Sökefeld

Einleitung: Nation und Differenz

Dieser Band handelt von Migration und vom Paradigma kultureller Differenz. Wir diskutieren in den verschiedenen Beiträgen die These, dass kulturelle Differenz nichts ist, was Einwanderern und ihren Nachkommen durch die Migrationsbewegung unauflöslich zu kommt und sie daher dauerhaft – womöglich für immer – zu „Fremden“ in Deutschland macht. Auch solche Migranten oder Post-Migranten, die in der deutschen Gesellschaft ohne Schwierigkeiten zurecht kommen, die etwa das hiesige Bildungssystem durchlaufen und beruflichen Erfolg haben, werden in Deutschland als „Fremde“ und „Ausländer“ kategorisiert – selbst wenn sie die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen. So liegt der Schluss nahe, dass kulturelle Fremdheit nichts ist, was im Wesen der Einwanderer liegt, sondern dass sie etwas ist, was ihnen in gesellschaftlichen Diskursen und Praktiken immer wieder zugeschrieben wird. Verstärkt wird diese Zuschreibung dadurch, dass ganz überwiegend nur diejenigen Migranten wahrgenommen und diskutiert werden, die anscheinend Schwierigkeiten haben und „Probleme machen“, nicht aber die, die – in welcher Hinsicht auch immer – „erfolgreich“ sind.¹

-
- 1 Ausgenommen sind hier die wenigen „Vorzeigetürken“, die ständig als Beispiele angeführt werden, wie etwa der Reiseunternehmer Vural Öger oder der ehemalige Bundestagsabgeordnete Cem Özdemir. Die Art und Weise, wie diese Personen in der Öffentlichkeit präsentiert werden, verstärkt jedoch das Bild, dass die Einwanderer aus der Türkei insgesamt eine Problemgruppe sind. Sie werden nämlich in der Regel als *Kontrast* zur Mehrheit der Einwanderer dargestellt. Während auf diese Weise gesellschaftlicher und beruflicher Erfolg individualisiert wird, wird gesellschaftliches Scheitern „sozialisiert“, denn wenn es um die Diskussion etwa von „Ausländerkriminalität“ geht, werden Probleme gerade nicht einzelnen Personen sondern der Kategorie „Ausländer“ insgesamt zugeschrieben.

Man kann Ursachenforschung betreiben und fragen, warum Einwanderer dauerhaft kulturell ausgegrenzt und zu Fremden erklärt werden. Man wird dann zu der Erkenntnis kommen, dass die Abgrenzung von „anderen“ ein wesentliches Merkmal der Konstruktion nationaler Identität ist (Wimmer 2002, vgl. Lanz in diesem Band). Seit Herders Ideen, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts formuliert wurden, besteht im deutschen Nationsverständnis ein enger Zusammenhang von Nation und Kultur: Kultur definiert die Nation und grenzt sie gegenüber anderen Nationen ab. „Deutsche Kultur“ wird durch die Abgrenzung von „anderen Kulturen“ definiert und nicht durch etwas, was ihr selbst zu Eigen wäre. Das wurde deutlich in der Diskussion um das Konzept der „Leitkultur“, in der klare Vorstellungen davon zum Ausdruck kamen, was *nicht* zur deutschen Kultur gehört, die aber letztlich daran scheiterte, zu bestimmen, was eigentlich deutsch sei.

Die deutsche Nation wird als „Kulturnation“ begriffen. Herder verstand Kultur als etwas, das Menschengruppen voneinander unterscheidet, das von Generation zu Generation weiter gegeben wird und Verschiedenartigkeit dauerhaft aufrecht erhält. In Deutschland liegt diese Idee einem genetischen Nationsverständnis zugrunde: Angehöriger der Nation wird man nicht (wie im politischen, partizipatorischen Nationsverständnis Frankreichs²) durch Teilhabe an der politischen Gemeinschaft, sondern durch Abstammung. Wenn man nicht die korrekte Abstammung vorweisen kann, bleibt man von politischer Partizipation ausgeschlossen. Erst die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts hat begonnen, ein neues Nationsverständnis in Deutschland zu institutionalisieren. Nicht zuletzt deswegen war das neue Gesetz heftig umstritten. Die Idee der Kulturnation fußt auf der Vorstellung eines kulturell homogenen Staatsvolks, und diskursiv wird dieses Volk „rein“ gehalten, egal wie heterogen die Bevölkerung tatsächlich ist. Im Diskurs der Kulturnation wird Differenz nach außen verlegt: Differenz kennzeichnet nicht die Angehörigen der Nation untereinander sondern markiert die Grenze zu anderen Nationen.

Diese Ideen und Konzepte liegen zugrunde, wenn zwar einerseits die Integration von „Ausländern“ in Deutschland gefordert wird, wenn in diesen „Integrationsdiskursen“ Einwanderer aber immer als die kulturell Fremden, Anderen definiert werden, so dass „Integration“ schon rhetorisch verhindert wird. Ein Recht auf vollständige Teilhabe in Deutschland hat danach eben nur, wer schon „deutsch“ ist.

Nation und Emigration in der Türkei

Die Definition der Einwanderer aus der Türkei in Deutschland als Andere und Fremde im Land wird jedoch nicht nur von deutschen Diskursen vorgenommen, sondern auch vom Nationaldiskurs in der Türkei. Ähnlich wie Deutsch-

2 Siehe Brubaker (1992) für die unterschiedlichen Konzeptionen der Nation in Frankreich und Deutschland.

land ist die Türkei eine „späte Nation“: Eine türkische Nationalideologie und ein türkischer Nationalstaat entstanden erst, als der Nationalstaatsgedanke in den ehemals vom osmanischen Reich beherrschten nicht-türkischen Gebieten, etwa in Griechenland, schon sehr weit fortgeschritten war. Die türkische Nationalideologie, die von den Jungtürken und später vor allem vom Mustafa Kemal vertreten und umgesetzt wurde, versuchte im übrig gebliebenen, überwiegend türkischen Rest des osmanischen Reiches zu retten, was noch zu retten war. Zur Ausformulierung einer Ideologie, die eine türkische Nation postulierte bzw. ihr Wesen genauer explizierte, kam es sogar zum Teil erst nach Gründung des türkischen Nationalstaats.³ Umso massiver wurde dann die Idee einer homogenen türkischen Nation mit Jahrtausende alten geschichtlichen Wurzeln vertreten. Die kemalistische Nationalideologie ist bei allem Wandel in der Türkei auch heute immer noch sehr wirkmächtig. Kulturelle Heterogenität wird – in Bezug auf Minderheiten wie Kurden oder Aleviten – in der Türkei immer noch weitgehend negiert. Damit beschäftige ich mich in diesem Beitrag aber nicht. Mir geht es statt dessen um die Ausdehnung des türkischen Nationaldiskurses auf Migranten aus der Türkei, die im Ausland leben, in unserem Fall in Deutschland. Ich möchte am Beispiel der aus der Türkei eingewanderten Aleviten zeigen, dass dieser Diskurs die dauerhafte Definition der Emigranten als *Türken* fortschreibt.

Nicht nur staatliche Institutionen, die unter dem Einfluss oder der Kontrolle der türkischen Konsulate stehen, arbeiten daran, einen solchen national-kulturellen Konsens in das Leben der Migranten aus der Türkei in Deutschland einzuschreiben. Vielleicht noch wichtiger und wirksamer sind in dieser Hinsicht einige der in Deutschland vertriebenen türkischen Massenmedien. Benedict Anderson (1983) hat in seiner Studie über die „Erfindung der Nation“ eindrücklich auf die Bedeutung von Printmedien für die Entwicklung nationalistischer Ideologien hingewiesen. Ebenso wichtig sind international konsumierbare Massenmedien heute dafür, den „long distance nationalism“ (Anderson 1998) in Diasporagemeinschaften oder unter Emigranten zu konstituieren und aufrechtzuerhalten.

Die türkische „mediascape“ (Appadurai 1989) in Deutschland ist sehr umfangreich. Nachdem sich seit den 1970er Jahren türkische Presseorgane in Deutschland etablierten, zum Teil mit eigenen Europaausgaben, kamen nach der Privatisierung des türkischen TV-Marktes Anfang der 1990er Jahre zahlreiche in Deutschland empfangbare Fernsehsender hinzu.⁴ Studien, die sich mit der Rolle türkischer Medien für Einwanderer aus der Türkei in Deutsch-

3 Ich beziehe mich hier auf die „türkische Geschichtsthese“ (*Türk Tarih Tesi*), die erst 1932 offiziell proklamiert wurde (vgl. Yörük 1997). Sie erklärt die Türken zu den Schöpfern einer in Zentralasien entstandenen Ur-Zivilisation, aus der alle späteren Hochkulturen hervorgegangen sind und verschafft der türkischen Nation damit die quasi zeitlose historische Tiefe, die so charakteristisch für nationalistische Geschichtskonstruktionen ist.

4 Zur Entwicklung des Privatfernsehens in der Türkei siehe Aksoy und Robins 2000.

land beschäftigt haben, sind dabei überwiegend zu dem den kritischen Schluss gekommen, dass viele Publikationen der Integration von Einwanderern in die bundesdeutsche Gesellschaft eher entgegenwirken würden.⁵ Schon fast berührt ist in diesem Zusammenhang die Tageszeitung *Hürriyet*. *Hürriyet* ist die türkische Zeitung mit der höchsten Auflage nicht nur in der Türkei selbst, sondern auch in Deutschland. In diesem Beitrag diskutiere ich eine Kampagne von *Hürriyet*, welche die Zeitung in den Jahren 2000 und 2001 gegen die „Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland“ (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, AABF), den größten Dachverband alevitischer Einwanderer aus der Türkei in Deutschland, publizierte und die in dem Vorwurf gipfelte, die AABF würde die Türken in Deutschland ihrer Nationalität entfremden und sich dabei zum Handlanger der deutschen Regierung und der Europäischen Union machen.

Bevor ich auf diese Pressekampagne eingehe, werde ich zunächst kurz das Verhältnis zwischen Aleviten und dem Staat in der Türkei sowie die Stellung von *Hürriyet* in der türkischen Presselandschaft in Deutschland darstellen.

Aleviten und der türkische Staat: Ein ambivalentes Verhältnis

Mir fehlt an dieser Stelle der Platz, um ausführlich auf das Alevitentum eingehen zu können.⁶ Ich muss mich mit dem knappen Hinweis begnügen, dass Aleviten eine „heterodoxe“ Gemeinschaft bilden, die sich auf den Imam Ali zurückführt und ihre spezifische Form im historischen Anatolien, u. a. im Machtkampf zwischen Osmanen und Safawiden, gefunden hat. Aleviten wurden im osmanischen Reich von staatlichen Einrichtungen und der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung marginalisiert. Es gab zahlreiche Gutachten (*fetwas*) sunnitischer Rechtsgelehrter, in denen Aleviten als Apostaten und damit Vogelfreie bezeichnet wurden. Infolgedessen wurde die alevitische Religion fast ausschließlich im Geheimen praktiziert. Es gibt sowohl kurdischsprachige als auch türkischsprachige Aleviten.

War das Verhältnis zwischen osmanischem Staat und alevitischer Bevölkerung eindeutig negativ geprägt, so ist das Verhältnis zwischen Aleviten und der türkischen Republik ambivalent. Einerseits setzten Aleviten große Hoffnungen auf die Gründung der Republik und in die kemalistischen Reformen, andererseits brachte die Republik nicht im vollen Umfang das, was sich die

-
- 5 Am Ende ihrer Untersuchung über türkische Medien in Deutschland kommen Cryns et al. (1991: 78) zum folgenden Schluss: „Integration im Sinne einer Synthese verschiedener Kulturen oder einer wechselseitigen Fortentwicklung scheint für die türkischen Zeitungen also indiskutabel.“ Neuere Untersuchungen relativieren diesen Befund, indem sie darauf hinweisen, dass die Mehrheit der Migranten keineswegs nur türkische Medien nutzt (vgl. Weiß und Trebbe 2001).
 - 6 Für ausführliche Darstellungen siehe Kehl-Bodrogi 1988, Dressler 2002 und White/Jongerden 2003.

Aleviten von ihr versprochen. Der Laizismusgedanke, die Abschaffung der Scharia und die Betonung der Gleichheit der Geschlechter, um nur einige Elemente des republikanischen Gedankenguts herauszugreifen, wurde von Aleviten einhellig begrüßt, ganz im Gegensatz zur konservativen sunnitischen Geistlichkeit. Atatürks Reformen implizierten eine gesellschaftliche Umorientierung kaum nachvollziehbaren Ausmaßes, die bei weitem nicht von der gesamten Bevölkerung getragen wurde. Umso wichtiger war es für Atatürk, sich der Unterstützung solcher Bevölkerungsgruppen zu versichern, die mit seinen Vorstellungen sympathisierten. Und dazu gehörten auch die Aleviten. Es gab im November 1919, nach den Kongressen von Erzurum und Sivas, die Atatürks Aufstieg zu einem „nationalen“ Führer markierten, ein geheimnisumwittetes Treffen zwischen Atatürk und Cemalettin Çelebi, dem Vorsteher des Bektāşi-Ordens, der als der oberste Repräsentant der Aleviten angesehen wurde. Bei diesem Treffen sicherte Cemalettin Çelebi Atatürk die Unterstützung durch die Aleviten zu (Dressler 1999: 94ff). Tatsächlich gehörten in den folgenden Jahrzehnten Aleviten zu den Stammwählern der von Atatürk begründeten *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP, Republikanische Volkspartei).⁷

Andererseits hatte die Gründung der türkischen Republik keine Religionsfreiheit für die Aleviten zur Folge. Im Jahr 1925 wurde ein Gesetz verabschiedet, das alle „heterodoxen“ Institutionen und Praktiken, einschließlich der alevitischen, unter Strafe stellte. Auch die Negation der kulturellen Heterogenität der Bevölkerung in der Türkei betraf die Aleviten. So verbietet das türkische Vereinsrecht bis heute die Gründung von Organisationen auf der Basis irgendeiner Partikularidentität, weil damit die Einheit der türkischen Nation in Frage gestellt werde und somit der Tatbestand des Separatismus gegeben sei. Die Gründung explizit alevitischer Vereinigungen wird in der Türkei mit Verweis auf diese Bestimmungen daher häufig gerichtlich verboten.

Zu einem Machtfaktor wurde die Opposition von Aleviten gegen den türkischen Staat vor allem in den 1970er Jahren, als besonders junge Aleviten sich den verschiedenen linksrevolutionären Organisationen anschlossen und an der Polarisierung der türkischen Gesellschaft zwischen „rechts“ und „links“ wichtigen Anteil hatten. „Alevitisch“ wurde damals ebenso mit „links“ gleichgesetzt wie „sunnitisch“ mit „rechts“. In den Jahren 1978 bis 1980 kam es in verschiedenen Städten zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Rechten und Linken, denen zahlreiche Aleviten zum Opfer fielen. Aleviten sprechen hier stets von „Massakern“ und werfen den staatlichen Organen vor, damals nicht nur Aleviten nicht geschützt zu haben, sondern zum Teil auf der Seite von Nationalisten und Faschisten gegen Aleviten vorgegangen zu sein.

In der Folge dieser politischen Entwicklung kamen zahlreiche Aleviten als politische Flüchtlinge nach Deutschland, die hier ihre Oppositionspolitik gegen den türkischen Staat fortsetzten. Als sich dann seit dem Ende der 1980er Jahre eine organisierte alevitische Szene in Deutschland zu formieren begann, befanden sich unter den Führungspersönlichkeiten dieser neuen alevitischen

7 Vgl. Schüler 1998.

Bewegung zahlreiche ehemalige Aktivisten linker Exilorganisationen.⁸ Sie hatten zwar ihre revolutionären Bestrebungen aufgegeben, standen aber dennoch dem türkischen Staat distanziert gegenüber und weigerten sich etwa, mit den türkischen Konsulaten zusammenzuarbeiten. In der ersten Hälfte der 1990er Jahre gab es weitere Gewaltereignisse in der Türkei gegen Aleviten, was dazu führte, dass die Distanz zum türkischen Staat eher noch verstärkt wurde. So ziehen Aleviten in Deutschland häufig einen Vergleich zwischen Deutschland und der Türkei und betonen, dass sie in Deutschland eine Freiheit genießen, die ihnen im „eigenen Land“ (d.h. in der Türkei) vorenthalten wird.

Allerdings stellen sich nicht alle Aleviten in Deutschland (und schon gar nicht alle in der Türkei) eindeutig in Opposition zum türkischen Staat. Viele der Migranten verstehen sich nach wie vor als Kemalisten und kritisieren die ablehnende, oppositionelle Haltung der anderen. Oft kommt es darüber in alevitischen Organisationen zum Konflikt – ein Konflikt, den die Zeitung *Hürriyet* für ihre Zwecke zu instrumentalisieren versuchte.

Hürriyet in Deutschland

Hürriyet ist die meistgelesene türkische Tageszeitung in Deutschland.⁹ 1948 wurde das Blatt in der Türkei gegründet, seit Anfang der 1970er Jahre ist es auch in Deutschland erhältlich und dominiert eindeutig den türkischsprachigen Pressemarkt im Land. Einer Umfrage jüngerer Datums zu Folge ist für 38 Prozent der Einwanderer aus der Türkei *Hürriyet* die bevorzugte Tageszeitung.¹⁰ *Hürriyet* vertritt eine strikt nationalistisch-kemalistische Position, die sich schon in der Gestaltung des Titelblatts ausdrückt. Im Kopf der Titelseite befindet sich neben dem Titel „Hürriyet“ (Freiheit) eine türkische Flagge, die über einer Silhouette Atatürks weht, unterstrichen von dem Satz: „*Türkiye Türklerindir*“ – „Die Türkei gehört den Türken.“ Karacabey (1996) zu Folge beabsichtigt *Hürriyet* eindeutig, die Meinung der Migranten aus der Türkei in Deutschland zu beeinflussen. In Deutschland wird eine Europaausgabe der Zeitung produziert und vertrieben, die deutschlandweit sowie regional und lokal orientierte Seiten umfasst. Die Berichterstattung über Ereignisse in Deutschland folgt ebenfalls der nationalistischen Perspektive. In der Regel wird nur über solche Ereignisse berichtet, welche die Migranten unmittelbar betreffen. Dabei spendet *Hürriyet* stets solchen Aktivitäten Beifall, welche die „türkische Identität“ der Migranten fördern und ist sehr kritisch in Bezug auf Integration eingestellt, sofern damit die „Gefahr“ der Entwicklung neuer, hy-

8 Zur Entwicklungen alevitischer Organisationen in Deutschland siehe Sökefeld und Schwalgin 2000.

9 Im Jahr 1997 hatte *Hürriyet* eine Tagesauflage von 107.000. Zum Vergleich: Die nächstgrößte Tageszeitung, *Türkiye*, kam auf lediglich 40.000 Exemplare (Heinemann und Kamcili 2000: 121).

10 *die tageszeitung*, 18. 6. 2001.

brider oder gar „deutscher“ Identitäten der Einwanderer verbunden ist (vgl. Cryns u. a. 1991: 56).

Hürriyet ist berüchtigt für einen Kampagnen-Journalismus, der auf Persönlichkeiten zielt, die nationalen türkischen Interessen – so, wie sie von *Hürriyet* verstanden werden – zuwider handeln. Häufig wurde der ehemalige grüne Bundestagsabgeordnete Cem Özdemir zum Opfer von *Hürriyet*s Berichterstattung. Nachdem er von *Hürriyet* zunächst als „unser Mann im deutschen Parlament“ gefeiert worden war, kühlte die Begeisterung für Özdemir merklich ab, als er nicht als türkischer Interessenvertreter auftrat. Das Verhältnis schlug in offene Feindschaft um, weil Özdemir nicht mit Kritik z.B. an der Menschenrechtspolitik der türkischen Regierung sparte. Zuletzt (im Jahr 2001) wurde Özdemir von *Hürriyet* vorgeworfen, er habe einem armenischen Priester die Hand geküsst und sich damit einem Feind der türkischen Republik angedient. Inzwischen hat Özdemir in dieser Angelegenheit einen Prozess gegen *Hürriyet* gewonnen. Federführend bei diesem Kampagnen-Journalismus, der sich nicht nur gegen Cem Özdemir richtete, war der Chef der Europa-Ausgabe von *Hürriyet*, der auch schon als der „Karl-Eduard von Schnitzler der türkischen Presse“ bezeichnet wurde (Ceyhun 1999: 7).

Die Kampagne gegen die Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland

Die türkische Presse in Deutschland berichtet auch immer wieder über die Aktivitäten der alevitischen Organisationen. So schrieben *Milliyet*, *Türkiye*, *Özgür Politika* und *Hürriyet* auch über die Generalversammlung der AABF, die Ende November 2000 stattfand, und auf der die Delegierten der alevitischen Vereine einen neuen Vorstand der Föderation wählten. Während sich die drei zuerst genannten Zeitungen mit Berichten über die Versammlung und Kommentaren zum Wahlergebnis begnügten, griff *Hürriyet* in die Ereignisse ein, indem die Zeitung *Interna* aus einem Finanzbericht der Föderation veröffentlichte, auf deren Basis Vorwürfe über finanzielle Unregelmäßigkeiten an die Adresse des Vorstands und vor allem des Vorsitzenden Turgut Öker gerichtet wurden. Hintergrund dieser Indiskretion war ein Konflikt im Vorstand der Föderation einige Monate zuvor, bei dem ein Teil des Vorstands zurückgetreten war. Man vermutete, dass die *Interna* aus dem Kreis der zurückgetretenen Vorstandsmitglieder oder ihrer Unterstützer an *Hürriyet* weiter gegeben wurden.

*Hürriyet*s Berichterstattung endete nicht mit der Versammlung oder der Diskussion ihrer Ergebnisse. Turgut Öker war erneut zum Vorsitzenden gewählt worden. In den folgenden drei Monaten wurde der Vorstand, und häufig der Vorsitzende persönlich, von *Hürriyet* in oft mehreren Beiträgen täglich aufs Schärfste angegriffen. Eine zweite Periode der Kampagne gegen den Vorstand der Föderation folgte von Mitte Mai bis Ende Juni 2001.

Die Aufmerksamkeit, die *Hürriyet* der Föderation widmete, war in der Tat außergewöhnlich. Man berichtete nicht über weitere Ereignisse, sondern äußerte schwerste Kritik an der Föderation. Das Rückgrat der Kampagne waren die täglichen Kolumnen von Ertuğ Karakullukçu, dem Chef der Europaausgabe. Während der ersten Periode widmete er der Föderation 45 Kolumnen, dazu kamen fast täglich weitere Artikel, sowie ab Mitte Dezember Leserbriefe von Aleviten, in denen Kritik an der Föderation geäußert wurde. Der Tenor war strikt negativ. Es gab, auch unter den Leserbriefen, nicht einen einzigen Beitrag, der die Föderation oder auch nur Teile ihrer Arbeit positiv beurteilt hätte. Am Anfang standen dabei Finanzpraktiken im Vordergrund,¹¹ später ging es um die allgemeine Zielsetzung der Arbeit der Föderation. Ich beschäftige mich in diesem Beitrag mit diesem zweiten Komplex der Kritik. Darin wird der Föderation Separatismus vorgeworfen, aber auch, dass sie sich auf die Seite der Armenier geschlagen habe, dass sie Atatürk und die türkische Fahne nicht ehre, dass sie überhaupt ein Feind des türkischen Staates sei, dass sie die Jugend auf Abwege führe, sowie dass sie die Türken in Deutschland von ihrem „Türkentum“ entfremden und zu Deutschen machen wolle. Der Subtext all dieser Vorwürfe implizierte, dass die Föderation Zielsetzungen und Aktivitäten verkörpere, die gegen den türkischen Staat und die türkische Nation gerichtet seien.

Separatismus!

Verschiedene dieser Themen sprach Ertuğ Karakullukçu in seiner Kolumne vom 1. Dezember 2000 an. Zunächst wendet er sich dem Thema Atatürk, *bayrak* (Nationalflagge) und *toprak* (Erde, Boden, d.h. Nationalterritorium) zu:

„Da ist zum Beispiel der Streit über Atatürk, die Flagge und das Territorium, der immer wieder auf die Agenda der alevitischen Gemeinschaft gesetzt wird. Wir wissen, dass die alevitische Gemeinschaft mit der Flagge und dem Territorium kein Problem hat. Die Fahne mit Mond und Stern ist die Flagge von uns allen, und die Türkei ist unser gemeinsames Vaterland. Aber wie sollen wir es verstehen, dass während dieses Kongresses [der alevitischen Föderation] es als negative Haltung kommentiert wurde, dass *Hürriyet* einmal gerechtfertigter Weise darauf hingewiesen hat, dass die Flagge bei einem alevitischen Festival nicht gezeigt wurde? Wir wissen, dass in den Häusern unserer alevitischen Landsleute die türkische Fahne und Atatürk nicht fehlen. Wir wissen, dass es in der alevitischen Gemeinschaft kein Problem mit Fahne und Territorium gibt.“¹²

Diese Passage bezieht sich darauf, dass es sowohl in der Föderation als auch in lokalen alevitischen Vereinen häufig Diskussionen darüber gab, ob bei Veranstaltungen oder überhaupt in den Vereinsräumen türkische Nationalsymbole wie Portraits von Atatürk und die türkische Nationalfahne aufge-

11 Die Vorwürfe sind später vor Gericht entkräftet worden; *Hürriyet* wurde dazu verurteilt, einen Widerruf zu veröffentlichen.

12 Übersetzung aller Zitate durch den Autor.

hängt werden sollten, wie es bei nicht-oppositionellen Organisationen türkischer Migranten allgemein üblich ist. Vor allem Aleviten „linker“ Herkunft lehnten es ab, diese Symbole zu zeigen, während kemalistisch eingestellte Aleviten Fahne und Atatürk forderten.¹³ Inzwischen hat sich in der Föderation die Haltung durchgesetzt, dass Atatürk und die türkische Fahne nationalpolitische Symbole seien, die im alevitischen Kontext nichts zu suchen haben, da das Alevitentum zwischen verschiedenen Nationen keinen Unterschied mache.¹⁴ Im Programm der AABF ist aber explizit festgehalten, dass damit nicht diese Symbole an sich abgelehnt würden und dass mit der Haltung der AABF keine anti-türkische Einstellung verbunden sei (AABF 1998: 12). In der Folge eines Kulturfestivals der Föderation, das 1996 im Kölner Fußballstadion ohne Fahnen und Atatürk stattgefunden hatte, hatte *Hürriyet* schon einmal in einer längeren Serie von Artikeln der Föderation eine anti-türkische Haltung vorgeworfen.

Im obigen Zitat wird *Hürriyets* rhetorische Strategie deutlich: Man greift die Föderation, bzw. ihren Vorstand oder den Vorsitzenden Turgut Öker an, vermittelt aber gleichzeitig das Bild, dass die kritisierte Haltung eben nur in der Föderation zu finden sei, nicht aber in der „alevitischen Gemeinschaft“ insgesamt. Es wird impliziert, dass die Föderation nicht tatsächlich die Aleviten vertrete, dass im Gegenteil die „alevitische Gemeinschaft“ die Föderation genauso kritisiere, wie *Hürriyet* das tut. „Aleviten an sich“ sind also auch in Deutschland gute türkische Patrioten – nur die AABF und ihr Vorstand sind es nicht. Man muss dabei wissen, dass diese Passage und sämtliche Artikel der Kampagne für Aleviten in Deutschland geschrieben wurden (in der Türkei-Ausgabe von *Hürriyet* erschienen sie nicht), egal, ob sie einen türkischen Pass besitzen oder einen deutschen. In den verschiedenen Artikeln der Kampagne werden Aleviten in Deutschland stets als „*yurtaşlarımız*“ oder „*vatandaşlarımız*“ bezeichnet, also etwa als „unsere Landsleute“ oder „unsere Kompatrioten“. Während alevitische Migranten in Deutschland damit fest in die türkische Nation eingeschlossen werden, wird die Föderation als Verein von Separatisten dargestellt.

Dies wird im nächsten Absatz des selben Textes deutlich, in dem die (temporäre) Zusammenarbeit der Föderation mit dem kurdisch-alevitischen Dachverband in Deutschland angesprochen wird, die damals noch „Föderation der Aleviten Kurdistans“ (Federasyon Elewîyen Kurdistani) hieß. Karakullukçu schreibt: „Was bedeutet ‚Föderation der Aleviten Kurdistans‘? Gibt es ein Kurdistan in der Türkei? Betrachtet der Vorstand der Föderation eine solche Entwicklung als legal?“ Die AABF wurde aufgefordert, diese Fragen zu beantworten. Und schließlich wurde noch „alevitische Identität“ selbst ange-

13 Dies geht so weit, dass einige alevitische *dedes* (Geistliche) sich weigern, den alevitischen Ritus *cem* zu leiten, wenn Atatürk und die Flagge nicht aufgehängt werden.

14 Interessanterweise werfen viele kemalistische Aleviten der Föderation vor, sie sei „politisch“. Mit „politisch“ ist dann aber immer „links“ und „oppositionell“ gemeint. Für die Kemalisten ist die türkische Fahne kein „politisches“ Symbol.

sprochen: „Sie tun so, als gäbe es eine separate alevitische Identität innerhalb der türkischen Nation. In dieser Hinsicht bestehen sie auf Identität. Sie treiben das Konzept der ‚alevitischen Identität‘ ins Extrem und sprechen aus dem Bemühen heraus, eine separate ethnische Gemeinschaft zu schaffen.“¹⁵

Die Alevitische Föderation wird kontinuierlich als Kollaborateur der Feinde der Türkei, vor allem der Kurden und der Armenier, dargestellt und ihr wird damit vorgeworfen, die „alevitische Gemeinschaft“ in eine falsche Richtung zu lenken und sie von den nationalen Werten der Türkei entfremden zu wollen. Insgesamt bestand die Kampagne gegen die AABF aus etwa 150 Texten, Kolumnen, Kommentaren und Leserbriefen. Einige der Vorwürfe waren sehr schwerwiegend, manche Angriffe geradezu beleidigend. Dabei war die Kampagne insgesamt ziemlich langweilig, denn ständig wurden dieselben Vorwürfe wiederholt. Und sie war offensichtlich unverhältnismäßig, denn kein anderes Thema genoss zur selben Zeit in den Seiten von *Hürriyet* eine auch nur annähernd ähnliche publizistische Aufmerksamkeit – nicht einmal die Wirtschaftskrise in der Türkei.

Die Föderation ist keine mächtige und sehr große Organisation, sie organisiert etwa 20.000 Aleviten in Deutschland. Warum hat die Europa Ausgabe von *Hürriyet* der Föderation dann so viel Aufmerksamkeit gewidmet? Manchmal sah auch *Hürriyet* die Notwendigkeit, diese Form der Berichterstattung zu begründen. Es wurde dann argumentiert, dass *Hürriyet* lediglich der journalistischen Pflicht, die Leser zu informieren, nachkäme. Das ist allerdings nicht sehr überzeugend, da „Information“ nicht aus der dauernden Wiederholung derselben Geschichten besteht. „Information“ hätte auch erfordert, daß *Hürriyet* den Lesern mitgeteilt hätte, wenn Vorwürfe an die AABF vor Gericht widerlegt wurden. Aber das geschah nie in auch nur annähernd ausgewogener Weise. Die Kampagne hat nur Sinn, wenn *Hürriyet* die Föderation tatsächlich als Gefahr wahrgenommen hat, als Gefahr für die nationalen Interessen der Türkei. Warum?

Die ideologische Basis des türkischen Nationalstaats ist die Vorstellung einer geeinten und homogenen Nation. Jeder Türke hat an erster Stelle teil an dieser Nation und leitet von ihr seine grundlegendste Identität und Zugehörigkeit ab. Er oder sie mag Kurdisch sprechen oder Alevit sein, aber das darf das prinzipielle Türkentum (*türklük*) nicht in Frage stellen. Keine andere Identifizierung darf dieselbe oder gar größere Bedeutung haben. Ein großer Teil der Geschichte der Republik Türkei kann als die Geschichte einer Identitätspolitik geschrieben werden, in der der Staat mit seinen Institutionen alles unternahm, um die Bedeutung der türkischen nationalen Identität seinen Subjekten einzuprägen. Jeder Diskurs und jedes Handeln, das diesen absoluten Vorrang der nationalen Identität stört, ist *bölücülük* – Separatismus. Die Gefahr des Separatismus, der Abspaltung von Bevölkerungsgruppen, droht aber nicht nur im Inland, etwa durch der Forderung nach einem unabhängigen Kurdistan. Die türkische Nation ist längst nicht mehr auf das nationale Territorium der Türkei

15 *Hürriyet*, 1. Dezember 2000.

beschränkt, da in Folge der Auswanderung zahlreiche Türken in anderen Staaten leben. Der Vorrang der nationalen Identität ist durch Auswanderung nicht gefährdet, solange die Migranten sich als *Emigranten* begreifen, d. h., solange die Türkei ihr zentraler Bezugspunkt bleibt. Dieser zentrale Bezug zur Türkei war in den ersten Jahren der Auswanderung unproblematisch, war die Migration doch auch von den Migranten selbst ebenso wie von den Migrationsländern als temporäre Phase angesehen worden, die durch die Rückkehr in die Türkei beendet werden würde. Aber diese fraglose Voraussetzung der Türkeiorientierung und der zukünftigen Rückkehr gilt, wie wir wissen, für die meisten Migranten inzwischen nicht mehr.

Von der Prämisse der Rückkehr ging zum Beispiel der muttersprachliche Ergänzungsunterricht aus, für den der türkische Staat Lehrer an deutsche Schulen entsandte. Später wurde eine Auslandsorganisation der türkischen Religionsbehörde gegründet, die in Deutschland die spezifisch national-türkische Version des Islam fördern sollte. Die Sprache im Türkischunterricht war nicht einfach ein Mittel zur Kommunikation, das die Schüler erwerben sollten, sondern sie war Ausweis der Zugehörigkeit zu einer Nation.¹⁶ Nicht umsonst begannen viele türkische Lehrer den Unterricht mit der türkischen Nationalhymne oder mit dem Satz Atatürks: „Wie glücklich sind die, die von sich sagen können, ‚ich bin Türke.‘“

Ein Bericht der (staatlichen) Religionsbehörde stellt fest:

„Die Zahl der Angestellten unserer Behörde, die in diesen Ländern [der Emigration] arbeiten, wächst von Tag zu Tag. Sie leisten religiöse, soziale und kulturelle Dienste für unsere Bürger und ihre Kinder. Auf diese Weise werden unsere Menschen, die in diesen Ländern leben, dabei unterstützt, sich nicht zu assimilieren und ihre wahre Identität und Kultur zu bewahren“ (zitiert nach Shankland 1999: 31).

Im Sprachunterricht, in religiösen Auslandsinstitutionen und in Teilen der türkischen Presse wird somit ein exterritorialer Nationaldiskurs gepflegt, an dem sich die AABF jedoch nicht beteiligt. Sie tritt für politischen Wandel in der Türkei ein und meint damit nicht nur Gleichberechtigung der Aleviten sondern Demokratisierung überhaupt. Außerdem will sie die Bewahrung alevitischer Identität in Deutschland fördern – aber diese Identität wird nicht als *türkische* Identität verstanden. Dies drückte der Vorsitzende einer alevitischen Genossenschaft, der früher auch Vorstandsmitglied der Föderation war, bei der Delegiertenversammlung im November 2000 aus, als er sagte: „Es wird versucht, das Alevitentum in einer türkisch-alevitischer Synthese zu ersticken. Wir müssen eine Kultur der Freiheit im Alevitentum schaffen.“¹⁷

Die Föderation begreift das Alevitentum als eine transstaatliche Zugehörigkeit und betont häufig, dass Aleviten nicht nur in der Türkei leben, sondern

16 Die ideologische Aufladung der türkischen Sprache im türkischen Nationaldiskurs zeigte sich besonders deutlich im Versuch, die türkische Sprache, analog zur *Türk tarih tesi*, zur „Ursprache“ zu erklären (vgl. Lewis 1984).

17 Zitiert in *Özgür Politika*, 27. November 2000.

auch in Ländern wie Albanien, Bulgarien, und nun vor allem auch in Deutschland. Aus diesem Blickwinkel hat das Alevitentum nichts mit einer spezifischen nationalen Identität zu tun. Daher engagiert sich die Föderation – im Unterschied zu manchen anderen Organisationen von Migranten aus der Türkei in Deutschland – auch nicht darin, die *türkische* Identität der Migranten zu „bewahren“. Die Weigerung, die türkische Fahne oder Bilder von Atatürk aufzuhängen, spricht für sich. Die Föderation stellt das Alevitentum stets als ein sehr offenes, tolerantes und modernes Ideensystem dar, das an universellen Werten orientiert ist und willens ist, verschiedene positive Einflüsse aus anderen Quellen zu integrieren. Manchmal wird sogar gesagt, dass als Folge der Integration von Aleviten in die Staaten Westeuropas aus dem anatolischen Alevitentum ein europäisches Alevitentum entstehe.

Diese Haltung drückt sich in zahlreichen sozialen und politischen Aktivitäten der Föderation in Deutschland aus. So unterstützt die Föderation die Einbürgerung der Migranten in Deutschland und führte mit Förderung des Bundesministeriums des Inneren ein Staatsbürgerschaftsprojekt durch, das über die rechtlichen Möglichkeiten und Bedingungen der Einbürgerung informierte. Zwar wurden Aleviten in Deutschland nicht direkt zur Einbürgerung aufgefordert, aber die Option der Einbürgerung wurde eindeutig mit großer Sympathie bedacht. Überhaupt betont die Föderation, dass sie sich nicht als „Ausländerorganisation“ versteht. Sie fordert ihre Mitglieder auf, sich in der deutschen Gesellschaft zu engagieren und zugehörig zu fühlen. Dabei wird auch immer wieder herausgestellt, dass aufgrund der vom Alevitentum vorgegebenen Werte Aleviten keine Integrationsschwierigkeiten hätten und der deutschen Gesellschaft sehr gut kompatibel seien. Die Föderation verlangt die Einführung von alevitischem Religionsunterricht in deutschen Schulen und hat im Unterschied zu manchen Konzepten des islamischen Religionsunterrichts von Anfang an betont, dass dieser Unterricht auf Deutsch durchgeführt werden soll.

Transnationale Identitätspolitik

Man kann die Politik der alevitischen Föderation in der Tat als Subversion der Idee einer geeinten, homogenen und klar abgegrenzten türkischen Nation begreifen. Das Türkentum wird nicht als die Zugehörigkeit verstanden, die vor allem anderen steht. Obwohl sich die AABF nicht als *türkische* Organisation versteht, bezieht sich doch ein wichtiger Teil ihrer Arbeit auf die Türkei. Anstatt dabei aber die „nationalen Interessen der Türkei“ vertreten, benutzt die Föderation ihre Position in Deutschland und Europa, um Lobbyarbeit für Wandel in der Türkei und damit eine Art transnationale Identitätspolitik in Bezug auf die Türkei zu betreiben.¹⁸ Gerade die Europäische Union ist für die Türkei eine höchst ambivalente Angelegenheit. Einerseits wird die Aufnahme

18 Vgl. Sökefeld 2003: 151ff.

in die EU gefordert, andererseits wurden Forderungen der EU nach Veränderungen in der Türkei als Voraussetzungen für den Beitritt häufig als Einmischung in die inneren Angelegenheiten zurückgewiesen. Die alevitische Föderation in Deutschland hat sich dafür eingesetzt, dass die EU dabei auch eine Veränderung der rechtlichen Situation der Aleviten in der Türkei einfordert. Der EU-Bericht aus dem Jahr 2000 zu den Beitrittsvorbereitungen der Türkei sagt:

„Die offizielle Haltung gegenüber den Aleviten scheint unverändert. Klagen der Aleviten betreffen vor allem den obligatorischen Religionsunterricht in den Schulen und Schulbücher, welche die alevitische Identität nicht berücksichtigen, sowie die Tatsache, dass es finanzielle Unterstützung lediglich für den Bau sunnitischer Moscheen und religiöser Stiftungen gibt“ (Europäische Kommission 2000: 18).

Die alevitische Föderation befürwortet den EU-Beitritt der Türkei, verlangt jedoch, dass die Türkei dazu weitere Reformen durchführen muss. Für diese Position setzt sich die Föderation auch gegenüber der Regierung in Berlin ein. *Hürriyet* wirft der Föderation vor, mit ihrem transnationalen politischen Engagement für die Demokratisierung in der Türkei und vor allem für die Gleichberechtigung der Aleviten gegen die Interessen der Türkei zu verstoßen (die z.B. in der bedingungslosen Aufnahme der Türkei in die EU bestehen würden) und sich zum willigen Diener des Auslands zu machen. Karakullukçu schrieb:

„Sie [der Vorstand der AABF] vereinen sich mit der [deutschen] Regierung, als hätten sie das gesamte alevitische Potential hinter sich, und sie vermitteln den Eindruck als könne dieser oder jener Vorteil dadurch erreicht werden. Aber ist es richtig, die alevitische Gemeinschaft, ohne sie zu fragen, auf diese Weise zum Material politischer und wirtschaftlicher Kalkulation gemäß der Wünsche Berlins zu machen, sogar auf Kosten der Interessen der Türkei?“¹⁹

Im Beitrag eines Lesers, der als Alevit identifiziert wurde, stand zu lesen, dass politische Kreise in Deutschland eine Kampagne gegen türkische Werte durchführten und

„...einen Islam [erfinden], der dem Westen passt. Neue Identitäten wie ein deutsches Alevitentum werden erfunden. (...) Sie suchen nach Leuten, die einen Separatismus betreiben, der vom Westen gefördert wird. (...) Das anatolische Mosaik soll aufgebrochen werden, indem Organisationen auf der Grundlage aller möglichen Arten von ethnischen, religiösen und kulturellen Differenzen gefördert werden. Die Organisationen, die auf dieser Basis gegründet werden, werden vom Westen benutzt, um den Pfad der Entwicklung zu blockieren, der vom Nationalstaat unseres Geburtslandes gewählt wurde, und um es zu spalten. Wenn man das Ziel von all dem wissen möchte, genügt es, sich um unser Land herum umzuschauen: Der Plan, Jugoslawien zu teilen, steht vor unseren Augen.“²⁰

19 *Hürriyet*, 5. Dezember 2000.

20 *Hürriyet*, 16. Januar 2001.

Der Leserbrief warf der Föderation weiter vor, von der Bundesregierung Geld für das Staatsbürgerschaftsprojekt genommen zu haben, um die Aleviten von „ihrem Land“ – damit ist die Türkei gemeint – zu trennen und eine europäische Identität für sie bereitzustellen. Zusammengefasst werden die Vorwürfe, gegen die Interessen der Türkei zu arbeiten, in einer weiteren Kolumne von Karakullukçu. Er fragt dort rhetorisch:

„Wenn man die alevitische Gemeinschaft den Staaten Europas zum Geschenk macht, auf der Website der AABF scheußliche Völkermord-Anschuldigungen veröffentlicht und den Kurdistan-Phantasten in die Arme fällt, wessen Interessen vertritt man dann?“²¹

Assimilation und Separatismus

Hürriyet beschuldigte die Föderation, sowohl Separatismus in der Türkei als auch Assimilation in Deutschland zu unterstützen. Beide Vorwürfe sind auf der Basis des türkischen Nationsverständnisses in der Tat zwei Seiten derselben Medaille. Denn Assimilation bedeutet, dass die zentralen Werte des „Türkentums“ und der Zugehörigkeit zur türkischen Nation aufgegeben werden, und dass damit Teile der Bevölkerung der türkischen Nation verloren gehen. Im essentialistischen Nationsverständnis des türkischen Diskurses ist das eigentlich gar nicht möglich. Wer ein Türke ist, der bleibt auch ein Türke, Veränderungen sind nicht vorgesehen. Es braucht schon „Verführer“, welche die Migranten auf Abwege bringen und sie bewusst von der Türkei „entfremden“, damit „türkische“ Migranten sich von „ihrer“ Nation abwenden. Die Rolle eines solchen Verführers weist *Hürriyet* der alevitischen Föderation in Deutschland zu. Damit steht die Zeitung nicht allein. Im Sommer 2001 warf Abdül Kadir Sezgin, ein ehemaliger hoher Beamter der Religionsbehörde, dem transnationalen alevitischen Dachverband „Alevi-Bektaşî Kuruluşları Birliği“, dem auch die AABF angehört, vor, einen eigenen Staat „Alevistan“ gründen zu wollen.²² Er bezeichnete die Aleviten als „die zweitgrößte separatistische Gefahr nach der PKK“.²³

Nun wäre es falsch, die Angelegenheit so darzustellen, als sei der gesamte politische oder mediale Diskurs in der Türkei von derartigen Vorstellungen geprägt. Als der Separatismus-Vorwurf gegenüber den Aleviten erhoben wurde, da wurde auch vielfältiger Widerspruch geäußert. Im Sommer 2001 wurde sogar Ertuğ Karakullukçu als Herausgeber der *Hürriyet*-Europaausgabe abgelöst. Aber die Tatsache bleibt bestehen, dass solche Vorwürfe in der Türkei

21 *Hürriyet*, 21. Dezember 2000. Die „scheußlichen Völkermord-Anschuldigungen“ beziehen sich auf eine Internetseite zum Völkermord an den Armeniern, die ein Link zur Homepage der AABF beinhaltete und daher von *Hürriyet* als Website der AABF identifiziert wurde. Tatsächlich handelte es sich aber nicht um eine Seite der alevitischen Föderation.

22 *Cumhuriyet*, 20. August 2001.

23 *Milliyet*, 21. August 2001.

Resonanz finden, und zwar nicht nur in der Presse. So war der Separatismus-Vorwurf Gegenstand eines Prozesses in Ankara, in dem die Alevi-Bektaşî Kuruluşları Birliği im Herbst 2001 mit eben der Anschuldigung, Separatismus zu betreiben, verboten worden war.²⁴

Der Separatismus-Vorwurf an die Föderation der Alevitengemeinden, wie er in *Hürriyet* geäußert wurde, fixiert die Zugehörigkeit der „alevitischen Gemeinschaft“ zur türkischen Nation. Denn *Hürriyet* konstruierte ja gerade einen Gegensatz zwischen der Föderation und den Mitgliedern ihres Vorstandes auf der einen sowie „der alevitischen Gemeinschaft“ auf der anderen Seite. Nur die Vorstandsmitglieder der Föderation sind *Hürriyet* zufolge Separatisten und Feinde der Türkei. Mit dieser Haltung vertreten sie „die alevitische Gemeinschaft“ ja gerade nicht. Die alevitische Gemeinschaft steht demnach im Gegensatz zur Föderation: Sie ist unverbrüchlicher Teil der türkischen Nation. Welche Haltung der alevitischen Einwanderer in Deutschland von *Hürriyet* gewünscht ist, ist in einer Kolumne vom 9. Dezember 2000 zu lesen. Karakullukçu schrieb dort:

„Einer unserer geschätzten alevitischen Leser, der gestern Mittag anrief, sagte: ‚Wir sind im Ausland, aber die Heimat ist in unserem Inneren.‘ Welch ein schönes Wort. (...) Er fügte hinzu: ‚Wir haben niemals, nicht einmal in der Zeit der Massaker, daran gedacht, unser Vaterland und unsere Nation zu verraten.‘ Natürlich war es so. Wer kann sich für die alevitische Gemeinschaft etwas anderes vorstellen? Wer kann auch nur ein Körnchen Zweifel daran empfinden, dass unsere Menschen alevitischen Glaubens den grundsätzlichen Prinzipien der türkischen Republik, Atatürk und den Ideen Atatürks, dem Laizismus, der nationalen Einheit und dem Gefühl von Brüderlichkeit verbunden sind? So etwas gibt es nicht. So ist es nicht und so soll es nicht sein.“

Parallele Nationskonzepte und das Paradigma kultureller Differenz

Aus deutscher Perspektive mag die Anschuldigung an die alevitische Föderation, Separatismus zu betreiben, alevitische Migranten in Deutschland der türkischen Nation zu entfremden, sie zu Deutschen machen zu wollen, und sich bei all dem als Handlanger der Bundesregierung zu betätigen, absurd erscheinen. Aber es ist aufschlussreich, die Parallelität von Nationsvorstellungen in Deutschland und in der Türkei in den Blick zu nehmen. Gemeinsam ist beiden Vorstellungen ein essentialistisches Konzept von nationaler Zugehörigkeit und Identität. In beiden Fällen wird die Zugehörigkeit als etwas durch Geburt und Abstammung Gegebenes betrachtet: Man ist Deutscher oder Türke – über Generationen hinweg, auch wenn man nicht im Territorium des jeweiligen Staates gelebt hat – und man kann es eigentlich auch nicht aufhören zu sein.

24 Im Oktober 2002 wurde das Verbot vom Kassationsgerichtshof in Ankara aufgehoben – allerdings war mit drei zu zwei Stimmen die Mehrheit für die Aufhebung des Verbots im fünfköpfigen Richtergremium sehr knapp.

Ambivalenzen, Zwischenstadien, Hybridität oder mehrfache Zugehörigkeit (man denke an die Staatsbürgerschaftsdebatte in Deutschland) sind nicht vorgesehen. Hatte das türkische Nationsverständnis ursprünglich ein gewisses Element eines partizipatorischen Nationskonzeptes – denn Türke ist jeder, der Bürger der Türkei ist – so kamen im Bemühen, eine homogene Nation zu schaffen, ethnische Elemente und besonders die Sprache hinzu.²⁵ Heute reicht es eben doch nicht allein aus, türkischer Staatsbürger zu sein. Man muss sich auch zur türkischen Kultur und Sprache bekennen.

Die Parallelität der Nationsvorstellungen hat eine Komplementarität ihrer Wirkung auf Einwanderer aus der Türkei in Deutschland zur Folge. Aus der Perspektive des deutschen dominanten Diskurses bleiben eingewanderte Türken einfach Türken, Ausländer, Fremde. Die Möglichkeit, deutsch zu werden, ist vom Konzept her nicht vorgesehen, mögen individuelle Integrationsleistungen auch noch so groß sein. Die kulturelle Differenz zwischen Türken und Deutschen bleibt danach bestehen, die Einwanderer bleiben aus dem Konstrukt des „deutschen Volkes“ dauerhaft ausgeschlossen.²⁶ Gleiches gilt umgekehrt für die Perspektive aus dem dominanten Nationaldiskurs der Türkei: Hier bleiben die Einwanderer in der türkischen Nation eingeschlossen, sie dürfen und können diese Nation nicht verlassen. Am Paradigma kultureller Differenz wird also sowohl vom Einwanderungsland, das keins sein will, als auch vom Herkunftsland, das nicht dauerhaft verlassen sein will, festgehalten. Die Einschließung des einen Nationaldiskurses doppelt die Ausschließung des anderen. Was dabei auf der Strecke bleibt, ist die Möglichkeit für Migranten, sowohl im Einwanderungsland als gleichberechtigte Bürger zu leben, als auch eine von ihnen selbst gewählten Form der Zugehörigkeit zum Herkunftsland zu praktizieren.

25 Zum Nationskonzept in der Türkei siehe Rumpf 1992. In den ersten Jahren der Republik wurde die Existenz einer kulturell eigenständigen Gruppe der Kurden in der Türkei nicht geleugnet – die Kurden galten damals als Kurden als Bürger der türkischen Republik. Dies änderte sich jedoch mit den ersten kurdischen Aufständen: Sie wurden von der Regierung mit der Negation kurdischer Eigenständigkeit und dem Zwang zur Assimilation beantwortet.

26 Es bleibt abzuwarten, wie sich das neue Staatsangehörigkeitsrecht, das Einbürgerung erleichtert und unter bestimmten Umständen in Deutschland geborenen Kindern ausländischer Eltern die deutsche Staatsbürgerschaft verleiht, auf dieses gängige Vorstellung auswirken wird.

Zitierte Literatur

- AABF (1998). *Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu Programı*. Köln.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities*, London: Verso.
- Anderson, Benedict (1998): „Long-Distance Nationalism“, In: ders., *The Spectre of Comparison*, London: Verso, S. 58-74.
- Appadurai, Arjun (1989): „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy“, in: *Public Culture* 2: S. 1-24.
- Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ceyhun, Ozan (Hg.) (1999): *Die türkischen Medien und die öffentliche Sicherheit in Europa*. Die Grünen im Europäischen Parlament (Broschüre).
- Cryns, Manfred/Özkan, Ayşe/Wedel, Heidi/Yarar-Zarif, Ferah (1991): *Zum Integrationspotential der türkischen Tagespresse in der Bundesrepublik*, Opladen: Leske und Budrich.
- Dressler, Markus (1999): *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeptionen im Vergleich*, Würzburg: Ergon.
- Dressler, Marcus (2002): *Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung*, Würzburg: Ergon.
- Heinemann, Lars/Kamçılı, Fuat (2000): „Unterhaltung, Absatzmärkte und die Vermittlung von Heimat. Die Rolle der Massenmedien in deutsch-türkischen Räumen“, in: Thomas Faist (Hg.), *Transstaatliche Räume: Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld: transcript, S. 113-153.
- Karacabey, Makfi (1996): *Türkische Tageszeitungen in der BRD. Rolle, Einfluß, Funktionen*, Dissertation, Universität Frankfurt/Main.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988): *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Lewis, G. L. (1984): „Atatürk's Language Reform and an Aspect of the Modernization in the Republic of Turkey“, in: Jacob Landau (Hg.): *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder: Westview Press, S. 195-213.
- Rumpf, Christian (1992): „Das Nationalismusprinzip in der türkischen Verfassung“, in: *Verfassung und Recht in Übersee* 25, S. 407- 445.
- Schüler, Harald (1998): *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder*, Hamburg: Deutsches Orient Institut.
- Shankland, David (1999): *Islam and Society in Turkey*, Huntingdon, Eothen Press.
- Sökefeld, Martin (2003): „Alevis in Germany and the Politics of Recognition“, in: *New Perspectives on Turkey* 28-29. S. 133-161.
- Sökefeld, Martin/Schwalgin, Susanne (2000): *Institutions and their Agents in Diaspora*. Transnational Communities Working Paper Series, WPTC-2K-11. Verfügbar im Internet: <http://www.transcomm.ox.ac.uk>
- White, Paul J./Joost Jongerden (Hg.): *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Leiden, Brill.

- Wimmer, Andreas (2002): *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yörük, Zafer F. (1997): „Turkish Identity from Genesis to the Day of Judgment“, in: Kathryn Dean (Hg.), *Politics and the Ends of Identity*, Aldershot: Ashgate, S.103-134.

Zitierte Tageszeitungen:

Cumhuriyet

die tageszeitung

Hürriyet

Milliyet

Özgür Politika

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN

Patricia Baquero Torres hat an der Universidad Javeriana von Bogotá Philosophie und an der Universität Tübingen Erziehungswissenschaft und Philosophie studiert. Zur Zeit ist sie Doktorandin an der Arbeitsstelle für Interkulturelle Bildung der Universität Hamburg. Lehr- und Forschungsgebiete: Migration und Geschlechterforschung. Publikationen zum Bildungswesen in Lateinamerika.

Fatima El-Tayeb, Historikerin aus Hamburg, ist zur Zeit Assistant Professor für African American Film and Literature an der University of California, San Diego. Zur afro-deutschen Geschichte hat sie „Schwarze Deutsche. ‚Rasse‘ und nationale Identität 1890 – 1933“ (Frankfurt: Campus 2001) veröffentlicht und daneben zahlreiche Artikel zur Interaktion von *race*, *gender*, und Sexualität publiziert. Zur Zeit arbeitet sie an einem Buch über Ethnizität und Populärkultur in der Bundesrepublik. Ausserdem ist sie Ko-Autorin des Spielfilms „Alles wird gut“ (mit Angelina Maccarone).

Umut Erel ist Research Fellow am Working Lives Research Institute, London Metropolitan University, UK. Sie hat über Subjektivität und Handlungsfähigkeit in den Lebensgeschichten qualifizierter Migrantinnen aus der Türkei in Britannien und Deutschland promoviert. Ihre Forschungsinteressen sind Intersektionalität von Geschlecht, Ethnizität, Klasse und Migration, Bürgerrechte, Kulturtheorien. Zu diesen Themen hat sie zahlreiche Veröffentlichungen vorgelegt.

Christine Köhl hat an der Universität Heidelberg Ethnologie und Erziehungswissenschaften studiert. Zur Zeit arbeitet sie im Gesundheitsamt des Rhein-Neckar-Kreises im Fachbereich Interkulturelle Gesundheitsförderung.

Tilman Lanz ist Doktorand am Department of Anthropology der University of Massachusetts, Amherst (USA). Seine Dissertation ist der Produktion von Subjektivität unter türkischen Immigranten in der Region Schwaben gewidmet und beleuchtet insbesondere das Zusammenspiel von regionalen, nationalen

und transnationalen Aspekten bei der Produktion der Subjektivität von Immigranten im Kontext des Europäischen Einigungsprozesses. Außerdem bereitet er derzeit Publikationen zur Genealogie des französischen Poststrukturalismus und der französischen Psychoanalyse sowie der Geschichte der Kulturanthropologie und der deutschen Ethnologie vor.

Martin Sökefeld hat in Köln Ethnologie, Philosophie und Spanisch studiert und nach einer Feldforschung im nordpakistanischen Hochgebirge an der Universität Tübingen promoviert. Gegenwärtig ist er wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg und arbeitet an einer Habilitationsschrift über alevitische Identitätspolitik in Deutschland. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Identitäts- und Kulturkonzepte, Politik, Migration, Islam. Zahlreiche Publikationen zu diesen Themen.

Levent Soysal leitet das Institut für Radio, Fernsehen und Kino der Kadir Has University, Istanbul. Von 2001 bis 2003 war er Post-Doctoral Fellow des ‚Berlin Program for Advanced German and European Studies‘ der Freien Universität Berlin, zuvor war er Assistant Professor der New York University. 1999 hat er an der Harvard University mit einer Arbeit über junge Migranten in Berlin promoviert. Zu seinen Forschungsinteressen gehören Identität und die ‚Politics of Performance‘ in Bezug auf Einwanderer in Europa. Seine Forschungen zu Berlin führt er fort.

Nikola Tietze hat Politikwissenschaft studiert und mit einer Studie über individuelle Formen muslimischer Religiosität an der Universität Marburg und an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris promoviert. Zur Zeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Hamburger Institut für Sozialforschung und arbeitet an einem Forschungsprojekt, das die Bildung von Immigrantengemeinschaften in Frankreich und Deutschland vergleicht.

Die Titel dieser Reihe:

Mark Terkessidis
Die Banalität des Rassismus
Migranten zweiter Generation
entwickeln eine neue
Perspektive

Oktober 2004, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-263-5

Klaus E. Müller,
Ute Ritz-Müller (Hg.)
**Des Widerspenstigen
Zählung**
Sinnwelten prämoderner
Gesellschaften
Oktober 2004, ca. 180 Seiten,
kart., ca. 21,80 €,
ISBN: 3-89942-134-5

Christian Berndt
Globalisierungs-Grenzen
Modernisierungsträume und
Lebenswirklichkeiten in
Nordmexiko
Oktober 2004, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 28,00 €,
ISBN: 3-89942-236-8

Heiner Bielefeldt,
Jörg Lürer (Hg.)
**Rechte nationaler
Minderheiten**
Ethische Begründung,
rechtliche Verankerung und
historische Erfahrung
Oktober 2004, ca. 200 Seiten,
kart., ca. 23,00 €,
ISBN: 3-89942-241-4

Martin Sökefeld (Hg.)
**Jenseits des Paradigmas
kultureller Differenz**
Neue Perspektiven auf
Einwanderer aus der Türkei

Oktober 2004, ca. 190 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 3-89942-229-5

Doris Weidemann
Interkulturelles Lernen
Erfahrungen mit dem
chinesischen 'Gesicht':
Deutsche in Taiwan
Oktober 2004, ca. 350 Seiten,
kart., ca. 28,00 €,
ISBN: 3-89942-264-3

Susanne Schwalgin
**"Wir werden niemals
vergessen!"**
Trauma, Erinnerung und
Identität in der armenischen
Diaspora
Griechenlands
September 2004, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 27,00 €,
ISBN: 3-89942-228-7

Katharina Lange
Authentische Wissenschaft?
Arabische Ethnologie und
Indigenisierung
August 2004, ca. 350 Seiten,
kart., ca. 35,00 €,
ISBN: 3-89942-217-1

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Die Titel dieser Reihe:

Robert Pütz

Transkulturalität als Praxis

Unternehmer türkischer
Herkunft in Berlin

August 2004, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-221-X

Helmut König,

Manfred Sicking (Hg.)

**Der Irak-Krieg und die
Zukunft Europas**

Februar 2004, 194 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 3-89942-209-0

Robert Frank

**Globalisierung »alternativer«
Medizin**

Homöopathie und Ayurveda in
Deutschland und Indien

Mai 2004, 310 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-222-8

Wilhelm Hofmeister,

H.C.F. Mansilla (Hg.)

**Die Entzauberung des
kritischen Geistes**

Intellektuelle und Politik in
Lateinamerika

Februar 2004, 240 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-220-1

Andrea Lauser

**»Ein guter Mann ist harte
Arbeit«**

Eine ethnographische Studie zu
philippinischen Heiratsmigran-
tinnen

April 2004, 340 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-218-X

Markus Kaiser (Hg.)

Auf der Suche nach Eurasien

Politik, Religion und
Alltagskultur zwischen
Russland und Europa

2003, 398 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-131-0

Irina Yurkova

**Der Alltag der
Transformation**

Kleinunternehmerinnen in
Usbekistan

März 2004, 212 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-219-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de